وزارة الثقافة والإرشاد القومي
المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والترجمة والطباعة والنشر

بعض مشكلات الفلسفة

تأليف
وليم جيمس

ترجمة : الدكتور محمد فتحي الشنيطي
مراجعة : الدكتور زكي نجيب محمود

بعض مشكلات الفلسفة

تأليف وليم جيمس

ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي

مراجعة الدكتور زكي نجيب محمود

وزارة الثقافة والإرشاد القومي

المؤسسة المصرية العامة

للتأليف والترجمة والطباعة والنشر

هذه ترجمة كاملة لكتاب :—

SOME PROBLEMS OF PHILOSOPHY

By

WILLIAM JAMES

محتويات الكتاب

الصفحة

الصفحة

الصفحة

مقدمة المترجم

وليم چيمس

نشاطه الفكرى من مؤلفاته

عالم من علماء النفس وفيلسوف ، ولد سنة ١٨٤٢ ومات سنة ١٩١٠ . وهو رائد الفلسفة البرجماطية [١] . نشأ فى بيئة مثقفة ، فكان والده ينتمى الى ذلك الرعيل الأول من الحكماء الذين تكتنفهم هالة من غموض ، والذين كانت تزخر بهم أمريكا فى مستهل نشأتها . فهم صوفيون يمتازون باستقلال الشخصية وعمق النظرة ، وهم رهبان فى الحياة العملية ، يعتزّون بفرديتهم اعتزازا لا يفوقه حد ، يقدسون الكرامة ويبثون معانى الاباء والشهامة فى نفوس أبنائهم .

وكثيرا ما عانم « وليم چيمس » الاضطراب فى تعليمه وثقافته ، وذلك لتنقل أسرته بين أمريكا والقارة الأوروبية مرارا عديدة . ومع ذلك فقد اجتمعت له ثقافة واسعة محيطة بفضل مجهوده فى القراءة وشغفه بالبحث . وقد التقت فى شخصيته خصال الفنان وصفات العالم وورع التقى المتديّن ، وانصهرت جميعها فى بوتقة فكره ، فتمخّض عنها فيلسوف عميق النظرة ، جديد الفكرة .

وفى سنة ١٨٧٢ عيّن « وليم چيمس » مدرسا للفسيولوجيا بجامعة

---

(١) راجع تفاصيل حياة « وليم چيمس » وفلسفته فى كتاب : وليم چيمس ـ للدكتور محمد فتحى الشنيطى . القاهرة ١٩٥٧

« هارفارد » ، وظل يحاضر فى طلابه أربعة أعوام . بيد أن شغفه كان متجها الى تعمق أسرار النفس وكشف حجبها والوقوف على طاقاتها وامكانياتها . ولذلك سرعان ما انصرف الى علم النفس ، ولكنه أقبل عليه من طريق جـديد ، طريق العلم التجريبى . وعلى يدى « وليم چيمس » لم يعـد علم النفس علما فلسفيا أو علم الفلسفة العقلية بل غدا علما تجريبيا .

وفى سنة ١٨٧٨ تزوج « وليم چيمس » فبدأت فى حياته مرحلة من الاستقرار العائلى بعد مرحلة القلق والارتحال الأولى ، وكان أول ثمرة لهذا الاستقرار كتابه « أصول علم النفس » وهو كتاب ضخم صـدر سنة ١٨٩١ فى مجلدين كبيرين . وكان هذا الكتاب فتحا جديدا فى ميدان الدراسات النفسانية ، بسط فيه « جيمس » وجهة نظره فى دراسة علم النفس دراسة مستندة الى التجربة ومبنية على المعارف البيولوجية والفسيولوجية ، ووجه فيه العناية فى ميدان علم النفس بالوظائف ، وتناول التفكير والمعرفة باعتبارهما أداتين نستعين بهما فى نضالنا فى الحياة . ودافع « جيمس » فى دراسته النفسية عن ارادة الانسان الحرة .

وحين أتم « چيمس » كتابه فى علم النفس بدا وكأن اهتمامه قد فتر فى هذا المجال . ومع أنه كان أول من أنشأ معملا تجريبيا لعلم النفس فى الولايات المتحدة الأمريكية فقد سئم العمل فى المعمل ، وأحس أنه لا يوائم طبيعته ولا يلائم مزاجه ، وكان « چيمس » قد أدرك أن علم النفس يبدو موضوعا ضامرا نحيلا أمام مشكلات الفلسفة والدين .

وما لبثت تأملاته أن اتجهت الى طبيعة الله ووجوده ، وخلود النفس وحرية الارادة وقيم الحياة . وقد امتازت دراساته فى هذا الميدان بالتجديد

والانطلاق . وذلك لأنه كان ميالا الى التأمل العملى بعيدا عن الخوض فى المناقشات الجدلية .

فحين استهل تأملاته فى الله ، اتجه اتجاها مباشرا الى التجربة الدينية يستطلع فيها طبيعة الخالق ، يمم وجهه نحو البحث النفسانى ليعرف معنى الخلود بعد الموت .. والى ميادين الاعتقاد والعمل ليثبت حرية الارادة ، وليدحض النزعة الحتمية .

كان « چيمس » باحثا منقبا فى هذه المبادىء جميعا ، يسير فى مسالك وعرة تحف بها الأشواك . تراءى له أن البقاء بعد الموت لا دليل عليه . ولكن وجود الله تسجله التجربة الدينية . فالله هو المنقذ فى الملمات ، وهو الذى يفرج عنا فى الأزمات . والحرية تراخ فى ارتباط الأشياء بحيث أن المستقبل لا يتعيّن تعيُّنا لا مفر منه بالماضى والحاضر . وعلى ذلك فالحرية تنقذ التاريخ من الهبوط الى محض تكرار سقيم . وقد ظهرت آراء « چيمس » هذه فيما كتب من مقالات وما ألقى من محاضرات ، وجمعت فيما بعد فى مؤلفات هامة : « ارادة الاعتقاد » وقد ظهر سنة ١٧٩٧ . و « خلود النفس » سنة ١٨٩٨ . و « أحاديث الى المعلمين فى علم النفس والى الطلاب فى المثل العليا للحياة » سنة ١٨٩٩ . و «تنوّع التجربة الدينية» وقد صدر سنة ١٩٠٢ . ويلوح أن هذه الفترة ، كانت فترة دينية فى حياة « چيمس » الفكرية . فكانت دراساته فيها تتصل من قريب أو من بعيد بهذا الجانب أو ذاك من جوانب المشكلة الدينية .

ويعد كتابه « تنوّع التجربة الدينية » غوصا الى أعماق الحياة الباطنية وكشفا لحجبها ، وتخليصا للناس من ذلك العبء الثقيل الجاثم على أنفاسهم ، أعنى عبء العقائد الدينية المتحجرة ، واطلاقا لهم من أسر

هذا النطاق الضيّق المحصور الى ميدان واسع فسيح فيه خلاصهم . فليس ثمة مجال تنعزل فيه النفوس بعضها عن البعض الآخر من مجال الدين الغارق فى اللفظية المتورّط فى الشكلية . وليس ثمة ميدان تغلق على الناس فيه أبواب الفهم فيسىء بعضهم الظن بالبعض الآخر ، من ذلك الجـو الخانق الذى يكتنفهم فى معمعة الجدل الدينى العقيم [1] . ان هذه الحواجز التى تفرض على الناس تجعلنا نقطر أسى وحسرة : وقد كان « چيمس » أول من نجح فى هدم هذه الحواجز . واتجه اتجاها مباشرا الى صميم التجربة الدينية فى عمقها وصفائها .

وقد كان له فى هذا المضمار أثر بالغ فى مجتمع مزّقته الكراهية وأوغر صدور أبنائه بالحقد تعدد الأديان واختلاف المذاهب . وحسب « چيمس » أنه كان داعية الى التعاون المتبـادل ، وكان رسولا الى المحبة الخالصـة والتعاطف بين الناس . وكان مناديا بالاخاء والاخلاص والتوادد رغم اختلاف الأديان وتباين العقائد .

وفى كتابه عن « البرجماطية » عرض واضح لمنهج جديد فى التفكير والعمل مستند الى التجريبية الأصلية التى حمل لواءها « چيمس » متأثرا بأستاذه فى الطبيعيات « أجاسيز » ، وقد ضمّنها كتابه « التجريبية الأصيلة » . فالبرجماطية تتوخّى أن تدخـل فى الفلسفة المنهج العلمى التجريبى الذى انعقد له لواء النصر وثبتت صحته وتحققت فاعليته فى كثير من الميادين العلمية ، وذلك بفضل حرصه على التحقيق الفعلى الواقعى لكل فكرة أو نظرية .

---

(١) ليس فى هذا حملة على الدين فى نقائه وصـــفائه ، فچيمس أول من يؤمن بالدين ايمانا نقيا · بيد أنه يضيق ذرعا بالجدل اللفظى الذى تحتشد به خطب الوعاظ وتحفل به كتب المبشرين فى مختلف مذاهب المسيحية ·

والبرجماطية لا تعنى الا بتوضيح المذاهب الفلسفية وتبسيطها لتعود بها جميعا الى مضامينها الواقعية ، ولكنها لا تقف منها موقف الحكم . فالحكم النهائى يظل دائما أمرا شخصيا . فليس غريبا اذن أن يصل المنهج البرجماطى بأصحابه الى نتائج مختلفة غاية الاختلاف .

لقد كان « چيمس » قلبا نابضا فى أعماق الفلسفة الأمريكية المعاصرة . وفى سنة ١٩٠٧ ، ألقى آخر محاضراته فى الفلسفة فى جامعة « هارفارد » . وفى ربيع العام نفسه ذهب الى جامعة كولومبيا فى نيويورك ليلقى محاضراته عن البرجماطية . وكأنما رسول جديد ، قد هبط المدينة ، فقد تزاحم الناس بالمناكب لرؤيته والاستماع اليه . وكان بذلك موضع حفاوة وموطن تكريم فى كل مكان حل به ، وكان لهذه الزيارة وقع جميل فى نفسه .

وقد كان أمله أن يصل الى رأى حر فى جميع المشكلات الفلسفية التى طالما أضجرته وأرّقته . وقد بدأ تنفيذ هذا المشروع فى الفصول التى جمعت بعد وفاته فى هذا الكتاب الذى نهضنا بترجمته : بعض مشكلات الفلسفة . ولكن القدر عاجله قبل أن يحقق حلمه . وفى هذا الكتاب نظراته الفلسفية وقد اكتمل لها النضج وتحقق الاشراق .

محمد فتحى الشنيطى

القاهرة — نوفمبر ١٩٦٢

الفصل الأول

الفلسفة ونقادها

يرجع الفضل فى تقدّم المجتمع الى تفاوت أفراده فيما بينهم فى مختلف ميادين الحياة ، وارتفاع أقدار بعضهم عن المتوسّط الانسانى المألوف ، حتى ان ما يتمثل فيهم من أصالة كثيرا ما يجذب اليهم الأنظار وكثيرا ما يبدو فيه النفع لقومهم بحيث ينزلونهم منزلة القادة ، فيصبحون بناة مثل عليا جديدة ؛ يغبطهم الغير أو يرمقونهم بنظرة اعجاب .

الفلسفة وأولئك الذين يكتبونها

وعلى ما هنالك من تنوّع فى هذا المضمار ، يتمخّض كل جيل عن أفراد يعنون عناية فذّة بالنظر . هؤلاء الأفراد يجدون مادة للحيرة والعجب فيما لا يجد غيرهم . ويبتكر خيالهم تفسيرات يؤلف بينها . وهم يختزنون تعاليم زمانهم ، وينطقون بالبشائر والنذر ، وينظر اليهم الناس نظرتهم الى حكماء .

والمعنى اللغوى للفلسفة هو محبة الحكمة ، وهى عمل هذه الطبقة من المفكرين . ذلك العمل الذى ينظر اليه الغير نظرة ملؤها الاعجاب حتى من جانب أولئك الذين لا يفهمون هؤلاء المفكرين ، أو لا يعتقدون فى صحة ما يذيعون من آراء .

ما تعنيه الفلسفة

ومن ثمّ تغدو الفلسفة تراثا للجنس البشرى ، وتنتظم فى مجموعها

حشدا هائلا من التعاليم . واذا أخذنا الفلسفة بهـذا المعنى لم يعد ثمة مبرر لاخراج العلوم الخاصة كالكيمياء أو الفلك من دائرتها . على أن عامة المفكرين قـد أجمعوا على تنحية العلوم الخاصة ، لأسباب يتعين علينا شرحها ، وما يبقى بعد ذلك فهو صـالح لكى يدرس تحت اسم الفلسفة ويقوم على تدريسه كل انسان اتسعت آفاق اهتماماته .

ولو كان هذا الكتاب الذى أضعه بين أيدى القـراء كتابا مدرسيا ألمانيا ، لبادرت بتزويد القارىء بتعريفى المجرد للموضوع ، الذى تم لى تحديد مجاله بعد تمرسى به . ثم شرعت فى بسط « التصور والتقسيم » و « المشكلة والمنهج » [1] . ولكن لمـا كان ذلك لا يستسيغ فهمـه المبتدئون ، وهو غير ضرورى بعد قراءة الكتاب ، فان توخى الاختصار يقتضينا أن نهمل هذا الفصل بتمامه ، وان كان مفيـدا للقراء المبتدئين كمجمل لما يليه من فصول .

ومع ذلك فسأتمهل لحظة أمام مسألة التعريف هذه . فلقد غدا اسم الفلسفة بعد أن انحصر مجالها نتيجة لتنحية العلوم الخاصة ، أدل على أفكار لها نطاق عام فحسب . فأصبحت المبادىء التى تفسر الأشياء جميعا دون ما استثناء ، والعنـاصر المشتركة بين الآلهـة والبشر والحيوانات والأحجار ، وأول تساؤل عن بداية الكون وآخر استفسار عن نهايته ، وشروط معرفة الأشياء كلها ، وأعم قواعد الفعل الانسانى . أصبحت هذه المسائل تزودنا بالمشكلات التى توصف بأنها مشكلات فلسفية على الحقيقة . والفيلسوف هو الشخص الذى فى جعبته الكثير ليقوله بصددها .

---

(١) وردت هذه العبارات بالألمانية فى الأصل الانجليزى . «المترجم»

ويرد تعريف الفلسفة فى الكتب المدرسية عادة على النحو التالى : « معرفة الأشياء فى عمومها بعللها البعيـدة ، بقـدر ما يستطيع العقـل الطبيعى أن يصل الى مثل هذه المعرفة » . ويعنى هذا أن الفلسفة يجب أن تهدف الى تفسير العالم تفسيرا اجماليا لا الى وصف تفاصيله . ومن هنا تكون النظرة الى شيء ما نظرة فلسفية بقدر ما يتحقق فيها من اتساع الأفق ومن الارتباط بوجهات نظر أخرى ، وبقدر استنادها الى مبادىء بعيدة شاملة لا الى مبادىء قريبة أو بسيطة . ان كل نظرة محيطة للعالم فهى فلسفة بهذا المعنى ، حتى لو كانت نظرة مبهمة . انها موقف فكرى تجاه الحياة . ولقد أدلى الأستاذ « ديوى » [٢] بوصف رائع لتكوين جميع الفلسفات القائمة فى عصرنا حين قال : ان الفلسفة أحرى أن تكون تعبيرا عن موقف معيّن ، عن غرض معيّن وعن مُزاج معيّن متصل بالعقل والارادة ، منها بنظام نستطيع ضبط حدوده ضبطا واضحا [٣] .

---

(٢) چون ديوى John Dewey (١٨٥٩ ــ ١٩٥٢) ــ أشهر فليسوف أمريكى معاصر ، علم من أعلام البرجماطية ، يؤمن بالديموقراطية ويعتز بما فى الانسان من طاقة وفاعلية . له نشاط زاخر فى مختلف الميادين الفكرية : فى المعركة والميتافيزيقا وعلم النفس وعلم الجمال والدين والسياسة والأخلاق والتربية . ويعـد بحق ثقة وحجة فى كل ميدان من هذه الميادين . ومن أهم كتبه ــ على سبيل المثال لا الحصر ــ كيف نفكر (١٩١٠) ، «الديموقراطية والتربية» (١٩١٦) ، «بنـاء الفلسفة من جديد» (١٩٢٠) ، «التجربة الطبيعيـة» (١٩٢٥) ، «البحث عن اليقين» (١٩٢٩) ، «الفن كتجربة» (١٩٣٣) .

ارجع الى :

M.H. Thomas : A Bibiliography of John Dewey, 1852-1939.

T. Ratner : The Philosophy of John Dewey, 1940.

« المترجم »

(٣) قارن مادة الفلسفة فى قاموس «بالدوين» الفلسفة وعلم النفس .

Baldwin; Dictionary of Philosophy and Psychology, (P. 6-1).

ان معرفة المواقف الرئيسية المتنافسة ازاء الحياة ، كما نمت وتطورت فى سياق تاريخ الجنس البشرى ، والوقوف على الأسباب التى يستند اليها كل موقف منها . كل هذا يجب أن يعدّ جزءا جوهريا من التربية الحرة . وقد تعدّ الفلسفة فى معنى من معانيها ، اسما جامعا لروح التربية تعبر عنه كلمة المعهد أو الكلية فى أمريكا .

وفى الوسع دراسة الأشياء بطريقة متزمتة جافة أو بطريقة فلسفية . ففى مدرسة فنية صناعية يمكن أن يصل المرء الى أن يكون آلة من المرتبة الأولى فى أداء عمل معين ، ولكنه يفتقد دماثة الطبع التى تنم عنها كلمة الثقافة الحرة . وقد يظلّ فظّا منكبا على موضوع واحد ضيّق الحدود ، عاجزا عن افتراض شيء آخر مختلف عما يراه ، مفتقرا الى الخيال ، مختنقا ، بعيدا عن البيئة العقلية .

ان الفلسفة تبدأ بالدهشة كما قال أفلاطون وأرسطو ، وهى قادرة بذلك على أن تتخيل كل شيء مختلفا عما هو عليه . فهى ترى المألوف كما لو كان غريبا والغريب كما لو كان مألوفا . وتستطيع أن ترقى بالأشياء الى أعلى وتهبط بها الى أسفل . ان الفلسفة تحيط بكل موضوع وهى توقظنا من سباتنا القطعى [٤] وتقوّض من آرائنا المطبوخة . ولو رجعنا

---

(٤) «سباتنا القطعى» ترجمة عبارة Dogmatic Slumber ومعناها الاستسلام لآراء انتقلت الينا عن السلف ، فلم نعبأ بالبحث فيها وتحليلها . ويجمل بنا هنا أن نفسر كلمة «قطعية» Dogmatism فقد كانت تطلق فى الأصل على كل فلسفة تتشبث بحقائق موضوعية للأشياء ، وعلى ذلك كانت على نقيض الشكية عند اليونان Scepticism . وفى العصور الوسطى كانت تدل على عقائد الكنيسة الصارمة التى لابد من التسليم بها دون التفكير فيها أو مناقشتها . وقد غدا هذا الاصطلاح عند الفيلسوف الالمانى «كنط» دالا على القضايا المتيافيزيقية =

الى التاريخ لرأينا أن الفلسفة كانت على الدوام مرتعـا خصبـا لأربعـة اهتمامات انسانية مختلفة : العلم والشعر والدين والمنطق .

وقد بحثت الفلسفة بالاستدلال الشاق عن نتائج لها قيمتها العاطفية . فالاحتكاك بالفلسـفة وادراك نفوذها يعود بالخير على طلاب العـلوم والآداب معا . فالفلسفة بشعرها تناجي الأذهان الأدبية ، ولكن منطقها يقوّم عودها ويداوى طراوتها . والفلسفة بمنطقها تناجى الأذهان العلمية ولكنها تنعشها بمجالاتها الأخرى ، وتنقذها من الآلية الفنية الجافة غاية الجفاف . وعلى ذلك فطلاب الآداب والعلوم ينبغى أن يلتمسـوا عند الفلسفة روحا منتعشا بالحياة ، وهواء طليقا وأساسا عقليا أصيلا .

« أثمة فلسفة فيك أيّها الراعى ؟ » : — هذا السؤال الذى ألقـاه « تنشستون » ، هو السؤال الذى ينبغى أن يلقيه كل انسان على الآخر . فالانسان بدون فلسفة فيه يغدو أبأس الناس وأشقاهم فى المجتمع .

لم أذكر فيما ذكرت شيئا عما يمكن أن ندعوه التمرّس بالدراسات

= التى انتهى اليها أصحابها دون نقد عقلى سابق تسـتند اليه . وبذلك غدت «النقدية الكنطية» عدوا لدودا «للقطعية» ، وجرت مثلا عبارة «كنط» فى كتـابة «المقدمات» : «لقد أيقظنى هيوم من سـباتى القطعى اذ نبهنى لقيمة التجربة وضرورة النقد» . ويذكر «داجوبرت رونز» فى قاموسه الفلسفى أن «القطعية» تدل فى أيامنا هذه على التسليم بمبادىء عامة والتشبث بها مع اغفال صـلتها والتجربة .

ارجع فى ذلك الى ص ٢٣٥ — ٢٣٦ من :

A. Lalande : Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie. (Paris 1936).

Dagobert Runes : Dictionary of Philosophy. (N.Y. 1942)

« المترجم »

الفلسفية كما تتمرّس بالرياضات البدنية (٥) . فثمة قوة فكرية خالصة نجنيها من تعريف أعلى تصورات الفيلسوف وأشدّها تجريدا ، ومن التمييز بين التصورات .

أعداء الفلسفة واعتراضاتهم

وبرغم المزايا التى عددناها فان لدراسة الفلسفة أعداء برعوا فى تنظيم صفوفهم ، وهم لم يبلغوا من كثرة العدد ما بلغوا فى أيامنا هذه . والمسئول عن ذلك الى حد ما ، ما حققه العلم من انتصارات حاسمة ، وما يلوح فى نتائج الفلسفة من تميّع ، هذا اذا ضربنا صفحا عن فظاظة عقل الانسان المركوزة فيه ، والتى تجعله يولع ولعا خبيثا بأن يلوك كلمات طويلة المقاطع ومجرّدات . فان « الرطانات الاسكولاستيكية » و « جدليات العصور الوسطى » ترادف عند كثير من الناس كلمة فلسفة .

وقد قورن الفيلسوف فى تأملاته الغامضة المفتقرة الى اليقين فى أعماق طبيعة الأشياء وعللها : « برجل أعمى يبحث فى غرفة مظلمة عن قبعة سوداء لا وجود لها هناك » ، وقد وصف عمله بأنه : « اساءة استخدام مقصودة لمصطلحات ابتكرها الانسان خصيصا لهذا الغرض » (٦) .

وقد يكون هذا العداء للفلسفة معقولا ، ولكن بدرجة محدودة جدا . وفيما يلى سأتناول بعض الاعتراضات الجارية على التعاقب ، اذ فى الاجابة عليها طريقة ملائمة للنفاذ الى لبّ موضوعنا .

---

(٥) فى الأصل The gymnastic use of Philosophic study « المترجم »

(٦) وردت هذه العبارة بالألمانية فى سياق الأصل الانجليزى . «المترجم»

الاعتراض القـــائل بأن الفلســفة ليســت عملية

الاعتراض الأول : بينمـا يحقق العلم تقـدما مطـردا ؛ ويفضى الى تطبيقات ذات نفع بالغ ، لم تسجل الفلسفة تقدما ما ، وليس لها تطبيقـات عمليـة .

الرد عليه : هذا الاعتراض لا يقوم على أساس عادل . ذلك لأن العلوم ذاتها فروع من شجرة الفلسفة . وبقدر ما نجيب على الأسئلة اجابة دقيقة ، بقدر ما تعتبر هذه الاجابات اجابات علمية . وان ما يطلق عليه الناس اليوم « فلسفة » ، هو ما بقى من أسئلة ظلت دون ما اجابة . وفى هذه اللحظة نرى علمين ، هما علم النفس وعلم الحياة ، ينفصلان عن جذع الأم ويسـتقلان ويتخذان لهما جذورا مستقلة تجعل لكل منهما اختصاصه . ان الفلسفة أعم ، فهى لا تستطيع — كقاعدة — أن تتبع التفاصيل المحتشدة فى أى علم من العلوم الخاصة .

هـــذا الاعتراض فى ضوء التاريخ

ونظرة الى الوراء نلقيها على تطور الفلسفة تسعفنا هنا . فالفلاسفة الأوائل فى كل بلد من البلاد كانوا حكماء يحملون دوائر معارف فى عقولهم وهم عشاق للحكمة ، ويكون لهم أحيانا اهتمام أخلاقى أو دينى يغلب على نظرهم للأشياء ، وأحيانا لا يكون لهم هذا الاهتمام .

كانوا مجرد أناس يتطلعون الى ما وراء الحاجات العملية المباشرة ، ولم يكن اختصاصهم منصبا على مشاكل جزئية قدر ما هو منصب على المشكلات العامة ، ولقد كان للصين وفارس والهند مثل هؤلاء الحكماء ؛ بيد أن حكماء اليونان هم الحكماء الوحيدون الذين كان لهم نفوذهم ، الى عهد قريب جدا على مجرى الفكر الغربى . لقد دامت الفلسفة اليونانية

الأولى حوالى مائتى وخمسين عاما على التقريب أى منذ سنة ٦٠٠/ق . م الى ما بعدها ، وكان طاليس وهرقليطس وفيثاغورس وديموقريطس رياضيين ورجال دين وساسة ، وعلماء فلك وطبيعة ، فقد كان العلم — على حاله فى زمانهم — فى متناول أيديهم . وقد واصل أفلاطون وأرسطو السير على الدرب ، ووسّع كبار فلاسفة العصور الوسطى نطاق هذه الدراسات فى مجال التطبيق . فاذا اتجهنا الى القديس « توماس الاكوينى » فى كتابه « المجمع » ، وقد كتب فى القرن الثالث عشر ، وجدنا آراء تكاد تحيط بكل شىء ، تهبط من الله الى المادة مارة فى طريقها بالملائكة والبشر والشياطين . وتتوالى المسائل فى هذا الكتاب ليأخذ كل منها نصيبه من الدراسة ، فتشمل العلاقات التى تكاد تربط بين الأشياء جميعا أحدها والآخر ، بين الخالق ومخلوقاته ، والعارف والمعروف ، والجواهر والصور ، والعقل والبدن ، والاثم والخلاص . فثمة فى هذا الكتاب لاهوت ، وعلم نفس ، ومذهب للواجبات والأخلاق ، فى جميع تفاصيله ، بينما يستقيم للطبيعة والمنطق مبادئهما الكلية .

والانطباع الذى تخلفه قراءة هذا الكتاب فى قارئه ، هو أن ثمة منابع عقلية أعلى من الانسان . والحق أن منهج القديس توماس فى تناوله للواقع ، أو ما افترض أنه الواقع فى كليته ، يختلف عن المنهج الذى نألفه . فهو يقيس كل شىء ويبرهن عليه ، اما من مبادىء عقلية ثابتة أو من الكتاب المقدس . نأخذ مثلا على ذلك أنه فسّر صفات الأشياء وما يعتريها من تغيّرات بمبدأين هما مبدأ الصورة ومبدأ الهيولى كما علمنا أرسطو . فالهيولى عنصر كمّى قابل للتحدّد منفعل ، والصورة مبدأ كيفى موحّد محدّد فعّال . وكل نشاط له نهاية ، والأشياء لا يؤثر بعضها فى البعض

الآخر الا حين يتم بينها احتكاك . وأنواع الأشياء وأجناسها محددة العدد واختلافاتها منفصلة [٧] .

ومع بداية القرن السابع عشر سئم الناس المناهج الأوليـة التى جرى عليها المدرسيون . وقضت أبحاث « سوارز » [٨] على قيمة هذه المناهج . بيد أن فلسفة ديكارت الجديدة التى خلعت تعاليم المدرسيين عن عرشـها ، وانتشرت فى آوروبا انتشـار النـار المتأججة ، ظلت محتفظة بالطـابع الأنسيكلوبيدى . فنحن فى أيامنا هـــذه نذكر « ديكارت » على أنه فيلسوف الميتافيزيقا الذى قال : « أنا أفكر اذن فأنا موجـود » ، والذى فصل الفكر عن المادة باعتبارهما جوهرين متعارضين ، والذى أمدّنا ببرهان

---

(٧) يزودنا «ريكابى» Rikaby . فى كتابه : الميتافيزيقا العامة ·
General Metaphysics (Longmans, Green & Co.)
بتفسير شعبى للدراسات الجوهرية فى فلسفة القديس توماس الطبيعية ·
ويذهب توماس هاربر Th. J. Harper فى كتابه : ميتافيزيقا المدرسة Metaphysics of School — الى أدق التفاصيل ·

(٨) فرانشيسكوسوارز Francisco Suarez (١٥٤٨ — ١٦١٧) · وتقوم فلسفته على أسس أرسطية مسيحية · وقد عرض مذهبه فى كتابه «مجـادلات فلسفية» Disputationes Metaphysicae ، فكان كتابا جامعا لآرائه فى الميتافيزيقـا والنفس والمعرفة والوجود واللاهوت

ويذهب «سوارز» الى أن اللاهوت لايعد جزءا من الفلسفة ، بل هو علم أسمى يستمد مبادئه من الوحى الالهى · والانسان فى نظره مخلوق حر مسئول عما يصدر عنه من أفعال بمحض اختياره · ويكون الانسان على احاطة بالمبـادىء الأصلية من القانون الالهى حين يحسن استخدام عقله · وعلى ذلك فالقانون الالهى يغدو — بعد معرفة الانسان له على هذا النحو — قانونا طبيعيا للأخلاق ، والأخلاق عند «سوارز» تزود التعاليم المسيحية الأخلاقية بأساس عقلى ·

راجع تفصيل ذلك فى ص ٣٠٢ — ٣٠٣ من
Runes : The Dictionary of Philosophy, (N.Y. 1942).
« المترجم »

محدّد عن وجود الله . ولكن معاصريه ظنوا به أكثر من ظنّنا اليوم بهربرت سبنسر الذى نعده الباحث التطورى الكونى الذى فسّر باعادة توزيع المادة والحـــركة وبقوانين التصادم ، حركات الأفلاك الدائرية ، ودورة الدم ، وانكسار الضوء ، وجهاز البصر ، والفعـــل العصبى ، وانفعالات النفس ، والصلة بين الذهن والبدن .

وقد مات ديكارت سنة ١٦٥٠ وبصـــدور كتاب لوك « مبحث فى العقل البشرى» سنة ١٦٩٠ ، اتجهت الفلسفة لأول مرة اتجاها يكاد ينصب اهتمامها فيه على مشكلة المعرفة ، وغدت بذلك فلسفة نقدية . وبالرغم من أن مدرسة « ليبنز » الذى كان مثالا للحكيم الذى يحيط بالمعارف كلها فى نظرة شاملة — ظلت محتفظة بطابع الكلية والشمول — ، فقد نشر «وولف» ، وهو من أتباع « ليبنز » ، أبحاثا منظمة فى جميع الموضوعات طبيعية وأخلاقية على حد سواء ــ فان هيوم الذى أعقب « لوك » أيقظ « كنط » من ســـباته القطعى . ومنذ عهد « كنط » وكلمة فلسفة صارت تدل على التأملات العقلية والأخلاقية أكثر من دلالتها على النظريات الطبيعية . وكانت الفلسفة الى عهد قريب تدرس فى معاهدنا تحت عنـــوان « الفلسفة العقلية والأخلاقية » أو « فلسفة العقل البشرى » فحسب ، للتمييز بينها وبين الفلسفة الطبيعية .

بيد أن العرف القديم أفضل وأكمل . فان معرفة المميزات القائمة للعالم الذى ولدنا فيه تستوى ، يقينا ، فى الأهمية مع معرفة العلة التى تجعل أنماطا من العالم ممكنة ــ على أية حال ــ امكانا مجردا ، بيـــد أن هـــذه المعرفة الأخيرة تناولها الكثيرون ، منذ عهد « كنط » ، على أنها المعرفة الوحيـــدة التى تستأهل أن نطلق عليها اسم المعرفة الفلسفية . وعامة النـــاس يحســـون بأن السؤال التالى : ماذا تشبه الطبيعة ؟ لا يقل شـــأنا عن سؤال « كنط » كيف تكون الطبيعة ممكنة ؟ وعلى ذلك ينبغى للفلسفة ، لكيـــلا تفقد توقير

الانسان لها ، أن تدخل فى اعتبارها التكوين القائم للواقع . وثمة دلالات فى أيامنا هذه على عودة الفلسفة الى موقفها القديم وهو موقف أقرب الى الطابع الموضـــوعى [٩] .

الفلســـفة هى تفكير الانســـان

ان الفلسفة ، فى أملى معنى لها هى تفكير الانسان فحسب : تفكيره فى العموميات أكثر من تفكيره فى الخصوصيات . بيد أنه سواء أكان الأمر أمر عموميات أو خصوصيات ، فالانسان يفكر دائما متبعا نفس المناهج . فهو يلاحظ ، ويميز ويعمم ويصنف ويبحث عن العلل ، ويسوق الأمثلة ويضع الفروض . والفلسفة مأخوذة على أنها شيء متميز من العلم أو الشئون العملية لا تتبع منهجا خاصا بها ، فان تفكيرنا كله فى أيامنا هذه قد خرج تدريجيا من التفكير الانسانى البدائى . والتغيرات الوحيدة الهامة التى طرأت على طريقته ، (متميزا من الأمور التى يعتقـد فيها) ، هى قسط أعظم من التردد قبل تأييد ما كان مقتنعا به من قبل، وعادة البحث عن التحقق من صحة معتقداته كلما أمكن ذلك [١٠] .

وقد يكون من المفيد فى تثقيفنا أن نتتبع فى عجالة سريعة أصـول عاداتنا الحاضرة فى التفكير .

أصل وســائل الانســان الحــالية فى التفكير

قال « أوجست كونت » مؤسس الفلسفة التى أطلق عليها اسم الفلسفة

---

(٩) للاطلاع على دفاع رائع فى هذا الصـــدد ، أحيل قرائى الى كتـــاب « بولصن » : المدخل الى الفلسفة .

Poulsen : Introduction to Philosophy. (translated by Thilly) 1895. p.p. 19-44.

(١٠) قارن فى ذلك الفصل الرابع من : G.H. Arwis : Artistotle, (1864)

الوضعية [11] . ان النظرية الانسانية فى أى موضوع من الموضوعات تتخذ دائما ثلاثة صور على التعاقب [12] : ففى المرحلة الدينية تفسر الظواهر بأنها تتولد عن الأرواح ، وفى المرحلة الميتافيزيقية تستبان قسماتها الجوهرية فى فكرة مجردة ، وتقف هذه الفكرة المجردة وراء الظواهر كما لو كانت تفسيرا لها . وفى المرحلة الوضعية توصف الظواهر فحسب من حيث تزاملها وتعاقبها . وبمجرد صياغة « قوانينها » لا يكون هنالك داع للبحث عن تفسير لطبيعتها أو لوجودها . وعلى ذلك فيمكن أن نعد « الروح القائدة » شيئا دينيا ، و « مبدأ الجذب » موضوعا ميتافيزيقيا ، بينما « قانون المربعات » نظرية وصفية فى حركة الأفلاك .

وتفسير « كونت » موغل فى الحسم والقطع . فعلم الأجناس يظهر لنا أن أولى محاولات الانسان للبحث عن النظريات كانت نظريات يمتزج فيها العنصر الدينى بالعنصر الميتافيزيقى فالأشياء العامة المألوفة لا تحتاج الى تفسير خاص . وانما الأشياء التى تستدعى الانتباه وحدها ، أعنى الأشياء الغريبة ، وبخاصة الموت والنكبات والأمراض هى التى تستلزم تفسيرا . وثمة طاقة غامضة تحرك الأشياء الى العمل ، وكلما كانت الأشياء أقطع ، كان حظها من الروح أكثر من غيرها . وقد كان شيئا عظيما أن يملك الانسان الروح . ان السحر السمبتاوى هو الاسم الجامع لما كان يلوح أنه الفلسفة البدائية . فأنت تستطيع أن تؤثر فى أى شىء بأن تتحكم فى شىء آخر متصل به أو مشابه له . فاذا رغبت فى أن تصيب عدوا بمكروه ، فاما أن يكون لديك

---

(11) أوجست كونت : دروس فى الفلسفة الوضعية . (باريس ١٨٣٠ – ١٨٤٢)
A. Comte : Cours de Philosiphie Positive. (Paris 1830-1842)

(12) راجع فصلا عن «الوضعية» فى كتاب : المعرفة . للمترجم ص ٩٨ – ١٠٥ ط.ث. القاهرة ١٩٥٧

« المترجم »

صورة له أو خصلة من شعره أو أى شىء ينتمى اليه ، أو تكتب اسمه .
وأنت اذا أصبت البديل بمكروه فسيتألم عدوك بالتبع . فاذا شئت أن تهطل الأمطار فما عليك الا أن تذر الأرض ، واذا رغبت فى أن تعصف الريح فما عليك الا أن تصفر — .. الخ . واذا رغبت فى أن تنمو البطاطس فى حديقتك فما عليك الا أن تضع حجرة شبيهة بالبطاطس فى المكان الذى تريدها أن تنمو فيه . واذا شئت أن تشفى مريضا من الصفراء فما عليك الا أن تعطيه عقارا أصفر يلوّن الأشياء بهذا اللون ، أو أعطه خشخاشا اذا أصابه الصداع ، ذلك لأن أوعية حب الخشخاش لها شكل الرأس .
هذه النظرية « نظرية البصمات » لعبت دورا عظيما فى الطب فى بدايته الأولى . والتنبؤات والتكهنات على اختلاف ألوانها تدخل هنا فى هـذا الميدان الذى تختلط فيه الفراسة بالسحر والعلم البدائى اختلاطا لا يتميز فيه الواحد منها من الآخر . والنظريات السمبتاوية لا زالت قائمة الى يومنا هذا ، وثمة مدرسة معاصرة فى الفلسفة العملية -- وهى مدرسة جديدة فى جملتها — تعتبر الأفكار هى الأشياء . وشعار هذه المدرسة هو : استثمر الفكرة التى ترغب فيها وأيّدها ، فستجلب لك من كل مكان كل الأفكار المشابهة لها لتدعيمها . وبذلك تتحقق رغبتك فى النهاية (١٣) .

وقد بدأت الطرائق الألصق بالوضعية تسود شيئا فشيئا فى دراسة الأشياء

---

(١٣) قارن «برنتيس ملفرد» Prentice Unegrs وآخرين من «مدرسة الفكر الجديد» • وفى السحر السمبتاوى البدائى راجع :

J. Jastrow : Fact and Fable in Psychology. Analogy

الفصل الخاص بالتمثيل

F.B. Jevons : Introduction to the History of Religion

الفصل الرابع

J.G. Frazer : The Golden Rough, i, 2.

R.R. Marett : The Threshold of Religion passim.

A.O. Lovejoy : The Monist. xvi, 357.

وأخذت العناصر المشتركة بين الظواهر تبرز وتضع أساس التعميمات المنصبة عليها . ولكن كان من الضروري لهذه العناصر أن تكون من البداية متصلة اتصالا وثيقا باهتمامات الانسان وحياته .

كان الحار والبارد والرطب والجاف فى الأشياء يفسّر سلوكها . فبعض الأجسام دافىء بطبعه ، وبعضها الآخر بارد . والحركات اما طبيعية أو عنيفة . والأفلاك تتحرك فى دوائر ، ذلك لأن الحركة الدائرية هى أكمل الحركات طراً ، وفسّرت الرافعة بأن ثمة كمية أعظم من الكمال كائنة فى حركة ذراعها الطولى (١٤) . والشمس تذهب شتاء الى الجنوب لتنجو من البرد وللأشياء الثمينة الجميلة خصائص استثنائية . ولحم الطاووس يقاوم العفن . وحجر المغناطيس ينفض الحديد الذى يحمله باقتراب ماسة أقوى مفعولا منه .

قد تبدو لنا أمثال هذه الأفكار مثيرة للضحك ، ولكن هب أننا لم تصلنا آثار عن أسلافنا الذين اشتغلوا بالعلم ، فكيف يا ترى كان فى وسعنا أن نضع يدنا على مشاهد فى الطبيعة نصطفيها لتعيننا على فهم الأشياء ؟

فالى بداية القرن السابع عشر لم يكن أبسط انتظام فى الأشياء يجذب انتباه الناس بعيداً عن الصفات التى انتهوا اليها فى الأصل . وقليل من بيننا من يدرك قصر عهد ذلك الذى يعرف باسم « العلم » . فمنذ ثلاثمائة وخمسين عاما لم يكن أحد يكاد يعتقد فى نظرية « كوبرنيكس » فى الكواكب . ولم تكن المجموعات البصرية قد اكتشفت بعد . وكان النـاس يجهلون دورة الدم ، ووزن الهواء ، وتوصيل الحرارة وقوانين الحركة . لم تكن هنـالك

---

(١٤) راجع فى العلم عند اليونان .

W. Whewell : History of the Inductive Sciences.

الجزء الأول الكتاب الأول

G.H. Lewes : Aristotle, passim.

ساعات ، ولم يكن هنالك مقاييس للحرارة ؛ ولم يكن هنالك جاذبية عامة .. وكان العالم قد بلغ من العمر اذ ذاك خمسة آلاف سـنة . كان الاعتقاد أن الروح هى التى تحرك الكواكب ، وكانت الكيمياء القديمة والسحر والتنجيم متسلطة على عقائد الناس .

وقـد بدأ العـلم الحديث بعد سنة ١٦٠٠ فقط ، بدأ مع « كبلر » و «جاليليو» و « ديكارت » و « توريشللى » و « بسكال » و « هارڤى » و « نيوتن » و « هوجنز » و « بويل » . انتقلت المكتشفات التى اشتهرت بها حياة خمسة رجال من الواحد منهم الى الآخر على التعاقب ؛ ثم غدت جميعها بين أيدينا : فلا بد أن « هارڤى » أنبـأ « نيوتن » ، و « نيوتن » بدوره أنبأ « ڤولتير» ، و « ڤولتير » أنبأ « دالتون » ، و « دالتون » أنبأ « هكسلى » ، و « هكسلى » أنبأ قراء هذا الكتاب .

فالرجال الذين بدأوا هذا العمل لتحرير العقل البشرى كانوا فلاسـفة بالمعنى الأصيل لكلمة فلسفة ، أعنى كانوا حكماء أعلاما .

العلم فلســفة متخصصة

ذكر لنا « جاليليو » أنه أنفق فى الفلسفة من السنوات عددا أكبر من الشهور التى أنفقها فى الرياضيات . و « ديكارت » كان فيلسوفا جامعـا بأملى معنى للكلمة . بيد أن خصب التصورات والأفكار الحديثة جعلت المجالات الخاصة فى المعرفة تنمو وتزدهر الى درجـة احتشـدت معهـا بالتفاصيل ، بحيث لم يعد فى طاقة الأذهان أن تستوعبها . وعلى ذلك بدأت العلوم الخاصة كالميكانيكا والفلك والطبيعة تنفصل عن أمها .

ولم يكن لأحد أن يسبق الى التنبؤ بهذا الخصب الفذّ الذى حققتـه تلك العبقريات فى أبسط جوانب الرياضيات . ولم يكن لأحـد أن يحلم

بذلك التحكم فى الطبيعة الذى أفضى اليه البحث عما يجرى فيها من تغيرات . والقوانين تصف هذه التغيرات ، وجميع القوانين الحاضرة فى الطبيعة لها نموذجها فى النسبة التى اكتشفها « جاليليو » بين سرعة الضوء وزمنه $\frac{ع}{ز}$ والنسبة بين المسافة ومربع الزمن $\frac{م}{ز^٢}$ وقد كانت مكتشفات « بسكال » فى نسبة الارتفاع الى الضغط الجوى ، و « نيوتن » فى النسبة بين السرعة [١٥] والمسافة ، و « بويل » فى العلاقة بين حجوم الغازات وضغطها [١٦] واكتشاف « ديكارت » للنسبة بين جيب الزاوية (جـ) وجيب تمامها (جتا) فى الشعاع المنكسر ، كانت كل هذه المكتشفات الثمرات الأولى لاكتشافات « جاليليو » . فلم يكن هنالك مجال للتساؤل عن وسائط ، ولم يكن هنالك اتجاه نحو علة حسية أو عاطفية . فى هذه الطريقة الجديدة فى تناول الطبيعة ، كان المجال منفسحا أمام وصف التغييرات المتلازمة بعد أن تم بنجاح استخلاص المبدأ العام من دراسة الكميات الخاصة المتغيرة . ولم تلبث النتيجة أن اتضحت فى التمييز بين دائرتين فى المعرفة الانسانية : دائرة يطلق عليها « العلم » وتطبق فى ميدانها أدق القوانين ، ودائرة أخرى هى الفلسفة العامة ، ولا تطبق فيها قوانين . ونتيجة ذلك ، الاتجاه الوضعى فى التفكير ، وانطلاق الصيحة : « لتسقط الفلسفة » أطلقتها حناجر عدد لا يحصى من المشتغلين بالعلم . وكانوا ينادون : أعطونا وقائع قابلة للقياس ، أعطونا ظواهر لا يتدخل العقل فيها ، ودون كائنات أو مبادىء تزعم أنها تفسرها . ومن هذا النمط فى التفكير نبع الاعتراض بأن الفلسفة لم تسجل أىّ تقدم .

---

(١٥) ترجمة acceleration « المترجم »

(١٦) الحجم × الضغط = كمية ثابتة « المترجم »

ومن الجلى أنه لو كانت كل خطوة تخطوها الفلســفة الى أمام ، وكل مسألة تجد لها اجابة دقيقــة تنضاف الى ذخيرة العلم ، لانحصر مجــال الفلسفة فيما يرسب من المسائل التى لم تجد حلا . والواقع أن هــذا هو بالضبط ما يحدث ، فقد غدت الفلسفة اسما جامعا لمسائل لم نصل بعد الى اجابات بصددها ، اجابات تشفى غلة كل الذين أثاروها . وليس يقتضى هذا أن بعض المسائل لن تتقدم بتاتا لأنها ظلت ألفى عام لا تجد جوابا ، فقد لا يساوى ألفا عام فقرة واحدة فى رواية المغامرات العظيمة التى ندعوها تاريخ العقل البشرى . فان الفضل فى ذلك التقدم الفذ الذى حققته الأعوام الثلاثمائة الأخيرة راجع بالأحرى الى العثور فجآة على طريق تدرس فيه طائفة من المسائل التى لم يمكن تناولها تناولا رياضيا . ولكن الزعم بناء على هذا بأن الفلسفة الوحيدة الممكنة يتحتم أن تكون فلسفة ميكانيكية أو رياضية ، والاستخفاف بكل بحث فى أنماط المسائل الأخرى ، ان هــذا ليعنى أننــا ننسى ما هنالك من تعدد بالغ فى المجــالات التى تكمن وراءها — دون شك — الحقيقة الواقعية . فلا ريب أن الفلسفة تجد طريقها الى المســائل الفكرية ، وقد وجدت طريقها من قبل فى هذا المجــال الى حد ما . بل ان العلم قد سجّل فى بعض المجالات تقدما أقل مما سجلته الفلسفة ، فان أهم تصورات العلم لن يندهش لها أرسطو أو ديكارت لو بعثا الى الحياة من جديد . فتأليف الأشياء من عناصر ، وتطورها ، والاحتفاظ بالطاقة ، وفكرة حتمية شاملة ، قد يلوح لهما هــذا كله أمرا مألوفا . وقد تكون الأشياء الصغيرة كالميكروسكوبات والأضواء الكهربائية والتليفونات وتفاصيــل العلوم ، وجزئياتها أشد اثارة لانتباههما . ولكنهما اذا فتحا كتابا من كتب المتيافيزيقا ، أو زارا قاعة من قاعات الدراسة الفلسفية ، فقد يكون لذلك

وقع غريب عندهما . فان موقف عصرنا كله ، ذلك الموقف المثالى أو النقدى قد يبدو فيه جدّة وطرافة لهما ، وسيستغرقان وقتا طويلا قبـل أن ينفـذا الى لبّه [١٧]

الاعتراض الثانى :

الفلسفة قطعية ، وتزعم أنها تقرر أحكامها فى الأشياء على أساس العقل الخالص ، على حين أن الطريقة الوحيدة المجدية للوصول الى الحقيقة هى الاستعانة بالتجربة العملية . فالعلم يجمع الوقائع ويصنّفها ويحللها ، وهو من ثمّ يسبق الفلسفة سبقا بعيد المدى .

الرد على الاعتراض :

لا حاجة بالفلسفة الى القطعية

هذا الاعتراض صحيح من الوجهة التاريخية . فقد استهدف عدد كبير من الفلاسفة وضع مذاهب مغلقة ، بنيت بناء أوّليا ، تدعى العصمة ؛ وهى اما أن تقبل أو ترفض ككل . والعلوم من جهة أخـرى — اذ لا تستخدم الا الفروض ، وتسعى دائما لتحقيقها بالتجربة والملاحظة — تفتح الطريق الى التصحيح المتصل ، والنموّ المطّرد .

وقد اشتدت فى أيامنـا هـذه ورطة القطعيين الذين يدّعون الكمال لمذاهبهم ، فلم يعودوا يجدون آذانا صاغية لهم فى الأوساط المثقفـة . ان الفرض وتحقيقه هما كلمتا السر فى العلم ، وقد رسخا رسوخا متأصلا فى العقول الأكاديمية .

---

(١٧) يجد القارىء كل ما قلتـه فى هذا الموضـوع ، وأكثر مما قلت ، معروضا فى مقال ممتاز كتبه «چيمس وارد» عن : «تقدم الفلسفة» .
انظر فى ذلك :

Mind, vol. 15. no. lviii : "The Progress of Philosophy".

ولما كان الفلاسفة هم وحدهم الذين يفكرون فى الأشياء بأشدّ الوسائل عقلية ، فانهم يستطيعون أن يستخدموا أى منهج أيًا كان بحرية . ويجب على الفلسفة — على أى وجه — أن تكمل العلوم وأن تدمج مناهجها . ولسنا ندرى لم لا تنتصح الفلسفة بهذه السياسة وتنتهى الى القضاء على كل قطعية قضاءً نهائيا ! وتغدو فلسفة فروض فى طرائقها ، شأنها شأن أشدّ العلوم تجريبية .

الاعتراض الثالث :

الفلسفة تنأى عن الحياة الواقعية وتستبدل بها المجرّدات ، والعالم الواقعى عالم متنوّع متعدّد مؤلم . وقد اعتاد الفلاسفة فى الأغلب أن يتناولوه على أنه عالم نبيل بسيط كامل ، متغاضين عن تعقّد الوقائع ، متسامحين فى ضرب من التفاؤل عرّض مذاهبهم لازدراء عامة الناس ، ولسخرية بعض الكتاب « كفولتير » و « شوبنهاور » . والفضل فى نجاح « شوبنهاور » نجاحا شعبيا راجع الى أنه كان أول الفلاسفة حديثا عن الحقيقة المجسمة العملية المتمثلة فى مآسى الحياة وأوزارها .

الرد على الاعتراض :

وليست الفلسفة منفكة عن الواقع

هذا الاعتراض صحيح أيضا من الوجهة التاريخية . ولكن ليس ثمة سبب واضح لكون الفلسفة تظل بعيدة على الدوام عن الواقع . فقد تتغير طرائقها ، بتطورها تطورا ناجحا . والتجريدات الدقيقة النبيلة قد تفتح الطريق الى صروح متينة واقعية عند التأكد شيئا فشيئا من المواد والمناهج اللازمة لبناء هذه الصروح . فضلا عن أن الفلاسفة قد يحتكون بوقائع الحياة احتكاك الروائيين الواقعيين الوثيق بها .

والخلاصـــة أن :

الفلســـفة ميتافيزيقا

والخلاصة أن الفلسفة فى مفهومها الأصلى تعنى أتمّ معرفة بالعـالم ؛ فهى تنطوى على نتائج العلوم كلها ، ولا يمكن أن تتعارض معها . وهى تهدف ببساطة الى أن تجعـل من العـلم ما يدعوه « هربرت سبنسر » : « منهجا لمعرفة متحدة اتحادا تاما » (١٨)

والفلسفة فى معنى أحدث تدل على « الميتافيزيقا » ، وتعنى ما يتعارض مع العلوم . والمعنى الأقدم هو الأفضل ؛ وكلما أصبحت نتائج العلوم أكثر قابلية للاتساق ، وكلما اتخذت شروط العثور على الحقيقة فى مختلف أنواع المسائل طابعا منهجيا أكثر اتضاحا ، كان أملنا فى عودة كلمة فلســفة الى معناها الأصلى . حينئذ ينتظم جسم واحد كلا من العـــلوم والميتافيزيقا والدين ؛ وتتبادل العون فيما بينها .

ولما كان هذا الأمل ما برح فى اللحظة الحاضرة بعيــدا عن التحقيق . فاننى سأتوخّى فى هذا الكتاب أخذ الفلسفة فى النطاق الضيق ، أعنى الميتافيزيقا ، وأترك الدين ونتائج العلوم جانبا .

---

(١٨) انظر فى ذلك الفصل الرائع الذى كتبه «سبنسر» فى كتابه : المبادىء الأولى وعنوانه «تعريف الفلسفة» H. Spencer : First Principles

الفصل الثانى

مشكلات الميتافيزيقا

نماذج من المشـــكلات الميتافيزيقية

ليس من الممكن أن نصل الى تعريف دقيق لكلمة (ميتافيزيقا) . وأفضل سبيل للالمام بمعناها هو أن نذكر بعض المشكلات التى تتصدى لها . فهى تعنى بمناقشة مسائل متنوعة غامضة مجردة ، عامة ، تثيرها العلوم والحياة فى عمومها دون أن تجد لها حلا . وقد تركت هذه المسائل جانبا كما هى ، وهى مسائل كل منها واسع عميق ، ومتصل بالأشياء فى جملتها أو بالعناصر النهائية لها .

فلا تنتظر منى اذن تعريفا ، ودعنى أعرض عليك حيثما اتفق بعض نماذج من هذه المسائل :

ما هى الأفكار وما هى الأشياء ؟ وكيف يكون الاتصـــال بينها ؟ ماذا نعنى حين نقول الحقيقة ؟ أهناك خامة مشتركة تصنع منهـــا جميع الوقائع ؟ كيف كان هنالك عالم ، وهل كان ممكنا ألا يكون هنالك عالم ؟ ما هو النوع الحقيقى للحقيقة الواقعية ؟ ما الذى يربط الأشياء جميعا فى عالم واحد ؟ هل الوحدة أم التعدد أشد جوهرية ؟ هل للأشياء جميعا أصـــل واحد ؟ أم أصول كثيرة ؟ هل كل شىء مقدور ، أم أن بعض الأشـــياء — ارادتنا مثلا — حرة ؟ هل العالم لا متناه أم متناه فى جملته ؟ هل أجزاؤه متصلة أم أن هناك فراغا ؟ ما الله ؟ كيف يتحد الذهن والبدن ؟ وهل يؤثر

كل منهما فى الآخر ؟ كيف يؤثر شيء ما فى شيء آخر ؟ كيف يتغير شيء ما أو ينمو من شيء آخر ؟ هل المكان والزمان من الوجودات أم ماذا ؟ وفى المعرفة : كيف ينفــذ الموضــوع الى الذهن ؟ أو كيف ينفــذ الذهن الى الموضوع ؟ ونحن تتم لنا المعرفة بواسطة الأفكار العامة : فهل هذه الأفكار حقيقية أيضا ؟ أو أن الأشياء الجزئية وحدها هى الحقيقية ؟ وما الذى نعنيه بكلمة شيء ؟ و « مبادىء العقل » — هل هى فطرية أو مكتسبة ؟ هــل الجمال والخير ينتميان الى الرأى الشخصى وحده ؟ أم أن لهما مشروعية موضوعية ؟ واذا كان الأمر كذلك فماذا تعنى هذه المشروعية الموضوعية ؟

تلك (عيّنات) لذلك النمط من الموضوعات التى تسمى بالموضوعات الميتافيزيقية . وقد قال « كنط » ان الأسئلة الميتافيزيقية الجوهرية الثلاثة هى : ماذا يمكننى أن أعرف ؟ وماذا ينبغى علىّ فعــله ؟ وماذا عســاى أن آمل ؟

تعريف الميتــــافيزيقا

ونظرة نلقيها على أسئلة من هذا النمط تكفى لضبط تعريف للميتافيزيقا كذلك التعريف الذى ذهب اليـــه « كرستيان وولف » [19] حين دعاها « العلم بما هو ممكن » متميزا بذلك من العلم بما هو قائم بالفعل . ذلك لأن أغلب المسائل تتصــل بالواقع الحاصــل . وقــد يذهب المرء الى أن الميتافيزيقا تبحث فى علّة الأشياء كلها ، وجوهرها ، ومعناها ونتائجها .

(١٩) «كرستيان وولف» Christian Wolff (١٦٧٩ — ١٧٥٤) ٠ من أئمــة المفكرين الألمان فى عصر الاستنارة ٠ ومن حملة مشاعل المذهب العقلى ٠ وقد كان أستاذا للرياضيات ٠ وهو يعرض الفلسفة عرضا مذهبيا صارما ، ويعتقد أن للمذهب العقلى أصولا منطقية خالصة لانزاع بصددها ٠ «المترجم»

أو قد يدعوها المرء : العلم بأعم المبادىء المنصبة على الحقيقة الواقعيــة ، (سواء أكانت هذه المبادىء قد جرت عليهــا تجاربنــا أم لم تجر) ، فى صلتها بين الواحد منها والآخر وبينها وبين ملكاتنا فى المعرفة . والمبــادىء هنا قد تعنى اما كائنات « كالذرات » و « النفوس » ، أو قد تعنى قوانين منطقية ، مثل : « الشىء اما أن يوجد أو لا يوجد » أو وقائع معممة مثل : « الأشياء لا يكون لها نشاط الا بعد أن توجد فقط » . ولكن المبادىء بالغة الكثرة ، والعلم المنصب عليها بعيد عن أن يكون مستكملا ، بحيث ان مثل هذه التعريفات ليس لها الا قيمة زخرفية .

ويتحقق العمل الجاد فى الميتافيزيقا فى المسائل المنفردة المنفصلة . فلو أمكن توضيح هذه المسائل توضيحا تاما ، لبدأ على الحقيقة الحديث عن الميتافيزيقا من حيث انها علم موحّد . وقد توخّينا فى كتابنا هذا أن نتناول بعض مسائل منفصلة وتركنا بعضها الآخر دون أن نمسّه .

طبيعة المشكلات الميتافيزيقية

هذه المشكلات هى فى أغلبها مشكلات واقعية ، أعنى أن أقلها فحسب هو الذى ينجم عن سوء استخدام الألفاظ فى عرضها ، فمثلا : ان الأشياء مؤلفة من خامة واحدة أو غير مؤلفة من خامة واحدة ، أو انها اما أن يكون لها أصل واحد أو لا يكون ، واما أن تكون محددة من قبل تحديدا تماما أو لا تكون كذلك .. الخ ، هذه المتناوبات[٢٠] التى قد يكون من المستحيل الحسم بينها .. ولكن حتى نبرهن على ذلك تظل تواجهنا مواجهة مشروعة ، ولابد أن يهتم بعضنا بها ، ويحيط بالحلول التى تفضى اليها ، وحتى

(٢٠) ترجمة Alternatives • أمران أحدهما ينوب عن الآخر ، لابد لنا من أن نختار أحدهما ونترك الآخر «المترجم»

اذا لم يضف هو نفسه حلولا جديدة . ويجب أن تصنف آراء المثقفين بصددها وتناقش مناقشة توضع فيها الأمور فى نصابها . مثال ذلك : كم رأى ممكن فيما يتصل بأصل العالم ؟ يقول « سبنسر » ان العالم لا بد اما أن يكون أزليا أو خلق ذاته بذاته أو خلقته قوة خارجية . وعلى ذلك ففى نظر « سبنسر » هناك ثلاثة احتمالات فقط : هل هـذا صحيح ؟ اذا كان الأمر كذلك فأية نظرة من النظرات الثلاثة تبدو أكثرها اتفاقا مع العقـل ؟ ولم ؟ ففى لحظة نجد أنفسنا فى صميم الميتافيزيقا . ينبغى أن نكون ميتافيزقيين ، حتى ولو قررنا مع «سبنسر» أن ليس هنالك أصل من الأصول يمكن أن نصل اليه بالفكر ، وأن المشكلة كلها ليست مشكلة حقيقية .

وقد تكون بعض الفروض مضطربة غامضة فى ظاهرها لأنها متناقضـة فى ذاتها . فاذا كانت اللانهاية تعنى مثلا : « ما لا يمكن أبدا أن يكتمل بتركيبات متعاقبة » فان فكرة شيء يتألف من اضافة متعاقبة لأجزاء عددها لامتناه ، وهو مع هذا مكتمل ، هذه الفكرة متناقضة . وثمة فروض أخرى ، مثل : ان كل ما فى الطبيعة يساهم فى غرض أسمى واحد ، قد لا نستطيع أن نبرهن على صحتها . وبعض فروض أخرى مثل : هل الفراغ موجود ؟ قد تتيح حلا ممكنا .

ومن ثم فتصنيف الفروض ضرورى شـأنه فى ذلك شـأن تصنيف المشكلات . ويجب أن نقر أن كلا التصنيفين لازم فى فروع المعارف الجادة التى تتألف منها ثقافتنا[٢١] . يجب ، باختصار أن يكون هنالك ميتافيزيقيون. فلنكن نحن أنفسنا ميتافيزيقيين برهة من الزمان .

---

(٢١) راجع هنا « بول جانيه » فى كتابه : مبادىء الميتافيزيقا الدرسان الأول والثـانى .

Paul Janet : Principes de Métaphysique, etc. 1897, Leçons 1,2.

فحين نستعرض تاريخ الميتافيزيقا ، لا نلبث أن ندرك أن ثمـة نمطين متميزين من التفكير قد ملآ هذا التاريخ بالصراع الناشب بينهما . فلندع هذين النمطـين النمط العقـلى والنمـط التجـريبى . وثمة عبـــارة « لكوليريدج » [٢٢] ، كثيرا ما يستشهد بها ، وهى أن كل انسان يولد اما أفلاطونيا أو أرسطيا . ويعنى « كوليريدج » بالأرسطى التجريبى ؛ وبالأفلاطونى العقلى . ومع أن التعارض بين هذين الفيلسوفين اليونانيين قائم بالمعنى الذى يقصده « كوليريدج » فاننا نجد أنهما كليهما من العقليين اذا قورنت فلسفة كل منهما بذلك اللون من الفلسفة التجريبية الذى نما وتطور عند ديموقريطس وبروتاغوراس . وكان الأحرى « بكوليريدج » أن يختار واحدا من هذين كنموذج للفيلسوف التجريبى بدلا من أرسطو .

والعقليون أصحاب مبادىء ، والتجريبيون أصحاب وقائع . ولكن لما كانت المبادىء كلية والوقائع جزئية ، فربما كان الأفضل فى وصف هــذين الاتجاهين ، القول بأن التفكير العقلى يمضى من الكل الى الأجزاء ، بينما التفكير التجريبى يسـير من الأجزاء الى الكل . فأفلاطـون زعيم العقليين يفسر تفاصيل الطبيعة بمشاركتها فى«المثل»التى تعتمد جميعها على المثل الأعلى أعنى الخير ، وبروتاغوراس وديموقريطس كانا تجريبيين ، لأن الأخير يفسر العوالم كلها — بما فى ذلك الآلهة والبشر والأفكار والأشياء ، كلها على

---

(٢٢) «صمويل تيلر كوليريدج» S. T. Coleridge (١٧٧٢ — ١٨٣٤).من أعلام الشعراء فى انجلترا فى القرن التاسع عشر ، وكان معاصرا للشاعر « وردزورث » وصديقا له . يميل الى النزعة المثالية ، وكان من أوائل الكتاب الذين نقلوا أفكار الفلسفة المثالية الألمانية الى انجلترا . وثمة مؤلفات له لهـــا طابع فلســـفى : « السير الأدبية » ، « دعوة الى التأمل » ، « اعترافات نفس باحثـــة » . وكان لدراسات «كوليريدج» نفوذ كبير على أتباع المثالية فى أمريكا . «المترجم»

حد سواء — ، بتأليفها من عناصر ذرية . وبروتاغوراس يفسر الحقيقة التى كانت فى نظر أفلاطون نظاما مطلقا من المثل بأنها اسم جامع لآراء الناس .

ويفضل العقليون أن يستخلصوا الوقائع من المبادىء . ويؤثر التجريبيون تفسير المبادىء باستقرائها من الوقائع . واذا تساءلنا : هل الفكر فى خدمة الحياة ؟ أم الحياة فى خدمة الفكر ؟ مال التجريبيون الى الفرض الأول ، ومال العقليون الى الفرض الثانى . والله فى نظر أرسطو وهيجل نظرية خالصة . والمذهب العقلى مذهب اعجاب واشادة . فنظرياته متفائلة عادة ، تسند عالم التجربة بصروح مثالية صافية نقية . ويعد أفلاطون وأرسطو والمدرسيون وديكارت واسبينوزا وليبنيز وكنط نماذج لهذا النحو من التفكير . فهم يتوخون الغائية المطلقة لمذاهبهم ، ويعتقدون أن الحقيقة الخالدة تعطر جوانب هذا البناء الهندسى النبيل الجميل .

وهذا المزاج الذى يتجه الى الغائية غريب على أصحاب المذاهب التجريبية . وقد يكون هؤلاء قطعيين فى نهجهم الذى يتبعونه فى بناء مذاهبهم على « الوقائع الراسخة » . ولكنهم قد عقدوا العزم على التشكك فى أى لحظة فى النتائج التى يصلون اليها بمنهجهم هذا . وهم يستهدفون الدقة فى التفاصيل أكثر من استهدافهم للاستكمال . وهم قانعون بأن يكونوا جامعى جزئيات ، وهم على ذلك أقل طموحا من العقليين . وفى الكثير من الأحيان يتناولون ما هو أعلى على أنه لا يعدو أن يكون حالة للاشىء ، اللهم الا ما هو أدنى . ولكنهم يظلون — عادة — أكثر احتكاكا بالحياة الجارية . وهم أقل ذاتية ، ويغلب على فكرهم الطابع العلمى بالمعنى الفضفاض لهذه الكلمة . ويعد سقراط ولوك وباركلى وهيوم ومل ولانج ، وديوى وشيلر وبرجسون ، وكثيرون غيرهم من المعاصرين ، يعد هؤلاء نماذج للتجريبيين . والواقع أننا نجد من المفكرين من تختلط عندهم النزعة

العقلية بالنزعة التجريبية ، وقليل من الفلاسفة يمكن « وضعه » فى طبقة واحدة متميزة . والفيلسوف « كنط » يمكن أن يكون من الفلاسفة الذين مزجوا الاتجاهين . وكذلك شأن « لتز » و « رويس » . وكاتب هذه السطور تضعف عنده النزعة العقلية ، ويتبدّى فى هذا الكتاب ميله ميلا قويا الى التجريبية ، ولذلك فسيتضح فى ثنايا هذا الكتاب [٢٣] اصطدام عنيف بين هاتين الطريقتين فى النظر : التجريبية والعقلية .

والآن سأدخل فى صميم الموضوع بمناقشة مشكلات خاصة كنماذج للبحث الميتافيزيقى ، ولكى لا أخفى أى هيكل من هياكل الصوامع الفلسفية ، سأبدأ بأسوأ مشكلة ممكنة : أعنى مشكلة الوجود أو مسألة كيف أن شيئا ما خرج الى الوجود .

---

(٢٣) قارن « وليم چيمس » :

W. James : "The Sentiment of Rationality in the "Will to Believe" Longmans, Green & Co. 1894". I. 63. f. ; Pragmatism, (ibis) chap. i :; A pluralistic Universe (ibid), chap. i.

الفصل الثالث

مشكلة الوجود

شوبنهاور وأصل المشكلة

كيف حدث أن كان هناك عالم موجود بدلا من عدم كان يمكننا أن تتخيله فى مكانه ؟ وفى وسعنا أن نعتبر ملاحظات شوبنهاور فى هذه المسألة ملاحظات كلاسيكية . يقول شوبنهاور : « انه — بصرف النظر عن الانسان — ليس ثمة موجود يتساءل عن وجوده . وحين يغدو الانسان واعيا لأول مرة يسلم بوجود ذاته تسليمه بشىء لا يحتاج الى تفسير . ولا يستمر الأمر على ذلك طويلا ، ذلك لأنه مع نشأة التأمل يبدأ التساؤل والتساؤل أمّ الميتافيزيقا ، وهو الذى جعل أرسطو يقول : ان الناس — الآن ودائما — يسعون الى التفلسف بسبب الدهشة . وكلما كان الانسان أدنى فى مرتبة التفكير كان تساؤله أقل عن لغز الوجود .. ولكن كلما زاد وعى الانسان اتضاحا بدت له المشكلة أعظم ما تكون . والواقع أن تلك الهمة التى لا تهمد والتى تجعل ساعة الميتافيزيقا دائبة العمل دون توقف ، تتمثل فى الفكرة القائلة بأن عدم وجود هذا العالم يستوى صحة مع وجوده. بل أبعد من ذلك ، أننا لا نلبث أن نتصور العالم شيئا عدم وجوده ليس فحسب قابلا للتصور ، بل هو مفضل كذلك على وجوده ، بحيث ان دهشتنا تمضى فى يسر متأملة فى ذلك القدر الذى يدعو عالما الى الوجود ، ويوجّه تلك القوة الجبارة التى تولده وتحفظه ، نحو نشاط متعارض مع مصالح

العالم نفسه . فالتعجب الفلسفى لا يلبث أن يغدو دهشة حزينــة ، وتبدأ الفلسفة مثلها مثل افتتاحية « دن جيوڤانى » بأخف الأوتار » [٢٤] .

ولا يتطلب الأمر من الانسان أكثر من أن يغلق نفسه فى صــومعته ، ويشرع فى التأمل فى واقعة وجوده ، وفى شكل جسمه الغريب فى الظــلام (وهذا ما يجعل الأطفال يصرخون رعبا وفزعا كما يقول ستيفنسن) ، وفى خلق الانسان وشخصيته المضحكة . وينسرب التعجب الى أدق التفاصيــل كما يمضى الى الواقعة العامة وهى واقعة الوجود ، ويرى أن الالف وحده هو الذى يحدّ من تأمله . ولا يتمثل الغموض فحسب فى أن شيئا ما يجب أن يوجد ، بل فى أن هذا الشىء نفسه الموجــود بالفعــل يجب أن يكون موجودا . والفلسفة تحدّج النظر ، ولكنها لا تصــل الى حــل معقول . ذلك لأنه لا وجود لقنطرة منطقية نعبر عليها من العدم الى الوجود .

طرائق متنوعة فى دراســـة المشكلة

وقد بذلت أحيانا محاولات لتنحية السؤال أكثر مما بذلت للاجابة عليه. فأولئك الذين سألوا هذا السؤال استباحوا لأنفسهم دون وجه حق ، أن يبسطوا على الوجود كله ما هنالك من تعارض بين الوجود وعدم الوجود ، بينما هذا التعارض قاصر فحسب على الموجودات الجزئية . فهذه الموجودات الجزئية لم تكن من قبل ، ثم هى موجودة الآن . ولكن الوجود فى عمومه أو فى شكل من أشكاله كان دائما . وليس يحق لنا أن نربط بين هذا الوجود ككل وبين عدم سابق بعلاقة . فسواء كان الوجــود هو الله أو هو ذرات

---

(٢٤) انظر :

Schopenhaner : The World as Will and Representation Appendix 19 "On the Metaphysical need of man.abridged.

مادية فهو فى ذاته أوّلى وأزلى . ولكنك اذا نعت أى موجود بالأزلية فان بعض الفلاسفة يتأهبون دائما ليواجهوك فى زجر بالتناقض القائم فى زعمك. فهم يتساءلون : هل الأزلية الماضية قـد اكتملت ؟ لئن كان الأمر كذلك ، فلا بد أنه كانت له بداية ، اذ سواء أكان خيالك يجتـازه الى أمام أو الى خلف ، فان لهذا الوجود مضمونا واحدا ومادة خاما واحدة يمكن قياسها ، واذا كان مجموع القياس ينتهى الى نهاية فى طريق فانه ينبغى أن ينتهى الى نهايته فى الطريق الآخر . وبعبارة أخرى ما دمنا نرى الآن نهايته ، فلا بد أن ثمة لحظة ماضية شاهدت بدايته . واذا كان له مع ذلك بداية فمتى كان ذلك ولم ؟ فأنت تجد نفسك من جديد أمام العدم ، وأنت لا ترى كيف أن هذا العدم قد انتقل فصار وجودا . هذا الاحراج الذى يضعك فى مأزق الاختيار بين أن تعود الى الأصل الذى وان كان يدعى لا متناهيـا ، فهو ينتهى مع ذلك عند حد ، وبين مطلق أول ، لعب دورا عظيما فى تاريخ الفلسفة .

وقد قامت محاولات أخرى لترويض هذه المسألة . فقد ذكر بارمنيدس وزينون أن العدم ليس موجودا ، وأن الوجود وحده هو الموجود . وعلى ذلك فما هو كائن فهو بالضرورة موجود ، فالوجود باختصار ، ضرورة . وآخرون اعتبروا فكرة عدم الكينونة ron-enriry ليست فكرة حقيقية ، وقالوا : انه طالما أن الفكرة لا حقيقة لها فهى غائبة ، ومن ثم فليس يمكن أن نصل الى مشكلة أصلية بصـددها ، وأخطـر من ذلك كله وأفظع أن الدهشـة من الوجود اعتبرت مرضـا أو حالة من حالات البحث المرضى Grübelsucht ، من قبيل ذلك التساؤل : « لم كنت أنا نفسى ؟ » أو « لم كان المثلث مثلثا ؟ » .

طرائق العقـليين والتجريبيين

وقد بحث الفلاسفة العقليون هنا وهناك عن تبديد لهـذا الغموض .

فبعض أشكال الوجود أكثر طبيعية ، بحيث تقول : انها حتما موجودة ، وهي أكثر ضرورة من غيرها .

وقد يزعم التجريبيون أنصار التطوّر — ويعد هربرت سبنسر خير من يمثلهم — أن كل ما تحقق له أقل قدر من الواقع ، فكان أشد الأشياء ضعفا ووهنا وأقربها الى البدائية وأدقها على الادراك هو الذى يأتى فى يسر الى الوجود ، ويكون أول ما يعقب العدم . وتتوالى بعد ذلك مراتب أسمى من الوجودات رويدا رويدا ، فتنضاف بعضها الى بعضها تدريجا حتى يجتمع للعالم كل مقوّماته فينمو ويزدهر .

وفى نظر فلاسفة آخرين أن الحد الأقصى لا الحـد الأدنى هو البادىء فى الوجود . فاسبينوزا يقول : « ان كمال الشىء لا يمنعه من أن يوجد بل على العكس ان كماله هو دعامة وجوده » [٢٥] . ومن السبق الى الحـكم الزعم بأن الوجود أشق على الأكبر منه على الأصغر ، وأن أيسر اليسر ألا يكون هنالك شىء . فان ما يجعل الأشياء صعبة فى اتجـاه ما ، هى تلك العوائق الدخيلة التى تقف فى سبيلها . وكلمـا كان الشىء أصغر وأضعف كانت هذه العوائق أقوى . وبعض الأشياء تبلغ من العظم والشمول ما يجعل الوجود متضمنا فى عين طبيعتها . وهذا الاتجاه فى التفكير هو الذى نلمسه فى الدليل الأنتولوجى على وجود الله ، ذلك الدليل الذى نلقاه عند القديس « أنسلم » ، والذى يدعى أحيانا بالدليل الديكارتى ، والذى نرى « كنط » يدحضه و « هيجل » يستأنف الدفاع عنه .

ان ما نتصوره ناقصا فهو مفتقر الى الوجود افتقاره الى غير ذلك من الصفات . ولكن اذا كان الله الذى نعرفه تعريفا واضحا بأنه أسمى كمـال

---

(٢٥) كتاب اسبينوزا « الأخلاق » :

Ethics, part i, prop xi, scholium

Ens Perfectissimum ، يفتقـر الى شيء ما ، فانه سـيتناقض مع ذات تعريفه . ولن يمكن لله أن يفتقر الى الوجود . فهو الضرورة أقصى ما تكون Ens necessariun والواقع أعلى ما يكون Ens Realissimum ، كما أنه الكمال أسمى ما يكون (٢٥) (أ).

ويقول « هيجل » فى تعالى اللوردات : « قد يكون غريبـا أن الله لم يكن حظه من الثروة عظيما بحيث يملك مقولة الوجود وهى أفقرها جميعا وأشدّها تجريدا » . واتجاه « هيجل » هنا فى نفس اتجاه « كنط » حين يقول : ان دولارا فى الواقع لا يحتوى على شيء واحد أكثر ممـا يحتوى عليه دولار فى الخيال . ويسعى « هيجل » بطريقة أخرى — فى مستهل كتابه فى المنطق — ليربط العدم بالوجود . فمادام الوجود فى التجريد لا يعنى شيئا خاصا فهو لا يتميز اذن من العدم . ويبدو أن « هيجل » قد ظن فى غير وضوح أنه قد وفّق الى تأليف هويّة تجمع بين الفكرتين ، نستعين بها فى الانتقال من الواحدة الى الأخرى .

وثمة محاولات أخرى أشد غرابة أيضا ، تنمّ عن نزعة عقلية . فأنت فى وسعك فى الرياضة أن تستنبط من (صفر) العملية التالية : $\frac{\text{صفر}}{\text{صفر}} = \frac{1-1}{1-1} = 1$ وتستطيع فى الطبيعة أن تقول انه اذا كان لكل وجود ، فيما يلوح ، تكوين مغناطيسى ، وعلى ذلك فكل جزء ايجابى منه له جزؤه السلبى ، وحينئـذ نصل الى المعادلة البسيطة التالية : ١ — ١ = صفر . والزائد والناقص هى علامات على المغنطة فى الطبيعة .

---

(٢٥) (أ) ارجع فى ذلك الى :

St. Anselm : Proslogium etc. Translated by Doane. chicago, 1903.

Descartes : Meditations, p. 5.

Kant : Critique of Pure Reason. Transandental Dialectic "On the Impossibility of an onthological proof. etc."

وليس من المرجح أن يجد القارىء فى أى حل من هذه الحلول مقنعا . وقد أجمع الفلاسفة المعاصرون ، ومنهم من نزع نزعة عقلية على أن أحدا لم يتمكن من تبديد الغموض الذى يكتنف الواقع تبديدا معقــولا . فسواء أكان العدم الأصلى قد انتقل الى الله واختفى فيــه ، كما يختفى الليــل فى النهار بينما يغدو الله من ثمة المبدأ الخالق للموجــودات الأدنى ، أو ما اذا كانت جميع الموجودات قد اندست وتشكلت فى هــذا الوجود . وجملة الوجود عينها يطالب بها الفيلسوف ويستجديها فى نهاية الأمر .

نفس كمية الوجود يجب أن يستجديها الجميع

ان تفتيت الصعوبة لا يعنى القضاء عليها . فاذا كنت من أتباع المذهب العقلى استجديت كيلو جراما من الوجود دفعة واحدة ، واذا كنت تجريبيا فانك تستجدى ألف جرام يعقب الواحد منها الآخر ، ولكنك تستجــدى الكمية نفسها فى الحالين ، وأنت نفسك السائل المستجدى أيا كان زعمك . وأنت تترك اللغــز المنطقى دون أن تمسّه : كيف حدث أن كان هنــالك شىء ما ، جاء دفعة واحدة أو على دفعات وهل من الممكن فهم هذا فهمــا عقليــا (٢٦) .

البقــاء يعنى الخلق

اذا كان الوجود قد نما تدريجيا ، فان كميته لم تكن بالتأكيد واحــدة دائما وربما لا تكون واحدة بعد ذلك . وقد بدت هذه النظرية لمعظم الفلاسفة متناقضة . فلا الله ولا المادة الأولى ، ولا الطاقة تتيح لنا أن نفترض كونها

---

(٢٦) يمكن للانســـان أن يقول فى لغـــة اصطلاحية أكثر ، ان الواقع أو الوجود أمر «ممكن» أو مادة «صدفة» بقدر ما يتصل ذلك بعقلنا . وشروط ظهوره شروط غير يقينية ، ولايمكن التنبؤ بها ، حين يفلت الماضى والمستقبل .

قابلة للزيادة أو النقصان . والرأى المستقيم هو أننا ينبغى أن نحتفظ بأى ثمن بكمية الواقع ، وأننا يجب أن ننظر الى ما يطرأ على تجاربنا فى الظواهر من نقص أو زيادة على أنه مظاهر سطحية لا تمس الأعماق .

وأيا ما كان ، فنحن نرى فى التجربة أن الظواهر تأتى وتروح وأن هناك جديدا يجىء وقديما يزول . ويبـدو العـالم — على الأقل فى الواقع التقريبى — فى عملية نمو على الحقيقة . وعلى ذلك يعاودنا السؤال التالى : كيف تدخل تجاربنا المتناهية فى الوجود من لحظة الى لحظـة ؟ أبالقصور الذاتى ؟ أبالخلق المستمر ؟ وهل تأتى التجـارب الجـديدة من التجـارب القديمة ؟ ولم لا تذوب جميعا مثلما تذوب الشموع ؟

من يستطيع أن يقص علينا فى عجلة قصة الوجود ؟ ان مسألة الوجـود هى أكثر مسائل الفلسفة عتمة وأشدّها حلكة . فنحن جميعا فى هذه المسألة نسأل ونستجدى . وليس ثمة مدرسة فلسفية تستطيع أن تتحدث بصددها عن مدرسة أخرى بازدراء كما أنها لا تستطيع أن تفخر بالسبق أو التفوق فى هذا المضمار . ذلك أننا جميعا هنا سواء . فالواقع يشكّل المعطى الحسّى، الذى لا نستطيع أن نتعمّق تحته ونفسّره أو نرى ما وراءه . فقد تشكّل بذاته على نحو ما ، ومهمتنا متصلة اتصالا أوثق بالتساؤل عن طبيعته منهـا بالتساؤل : من أين أتى أو كيف أتى ؟

الفصل الرابع

المدرك الحسي والتصور

أهميـــة التصـــورات

المشكلة التى سنعرض اليها فيما يلى ، والتى تلائم سياقنا هى التمييز بين الأفكار والأشياء . فنحن نعرف « الأشياء » عن طريق حواسنا ونسميها « صورا ممثلة » ، كما أطلق عليها بعض الكتاب تمييزا لهـا من الأفكار أو « التصورات » التى قد نحصل عليها حين تتعطل حواسنا .

ما بينهما من اختـــلاف

ولقد نشأت أنا نفسى معتادا على المقابلة بين كلمتى « المدرك الحسى » و « التصور » . بيد أن التصورات تنبع من المدركات الحسيّة ثم تعود اليها مرة ثانية . وهما على ذلك متداخلان ، وتعتمد حياتنا عليهما كليهمـا دون ما تمييز بينهما ، حتى انه غالبا ما يكون من العسير علينـا أن نزوّد المبتدئين بفكرة سريعة واضحة عن الاختلاف المشار اليه .

ففى الانسان يمتزج الاحســاس بالتفكير ، ولكنهما يتنوّعان تنوّعا يجعل لكل منهما استقلاله . ان التفكير الخالص عند ذوى قربانا من ذوات الأربع يكون عند أدنى حد له . ولكن ليس ثمة سبب يحملنا على افتراض أن حياتها المباشرة أخصب أو أجدب من حياتنا الشعورية . فالشعور لا بد أن يكون — أصلا — مكتفيا بذاته ، ويبدو التفكير كما لو كان وظيفـة تنضاف الى الشعور لتهيئتنا للتكيّف ببيئة أوسع من تلك التى تعيش فيها

العجماوات . ولا بد أن تكون بعض أجزاء تيار الشعور عند الحيوان وعند الانسان على حد سواء ، أشدّ وأقوى وأكثر اثارة من سائر أجزائه . ولكن بينما لا تعدو استجابة الحيوانات الدنيا للاحساسات القوية مجرّد حركات مناسبة ، فان الحيوانات العليا تتذكّر هذه الاحساسات ، ويستجيب الانسان لها استجابة عقلية مستخدما الأسماء والصفات والأفعال حتى يتحقق من معرفتها حيثما التقى بها . وأعظم اختلاف بين المدركات الحسية والتصورات[٢٧] هو أن المدركات الحسية مستمرة والتصورات متقطعة ، وهى ليست متقطعة فى وجودها ، لأن التصور كفعل يعد جزءا من تدفّق الشعور . ولكنها منفصلة بعضها عن البعض الآخر فى تعدّد معانيها .

وكل تصور يعنى تماما ما يعنيه بمفرده ولا شيء غير ذلك ، واذا كان المتصوّر عاجزا عن معرفة ما اذا كان يعنى هذا المعنى أو ذاك ، فان هذا يدل على قصور فى تصوّره . والتدفق الحسّى بما هو كذلك لا يعنى شيئا . وهو لا يعدو أن يكون ما هو عليه فى الواقع المباشر . ولا يهم اذا كنا نجتزىء من هذا التدفق رقعة صغيرة فهى فى ذاتها كبيرة مليئة ، يحتشد فيها عدد لا حصر له من المشاهد والسمات التى يستطيع التصور أن يستخلصها ويعزلها ويستغرقها دائما . ويظهر لنا التدفق الحسّى الديمومة والتوتر والتعقيد والبساطة والاهتمام والاثارة والسرور أو أضدادها .

---

(٢٧) سأستبيح لنفسى فى الصفحات القادمة استخدام كلمات مرادفة لهاتين الكلمتين (المدرك الحسى والتصور) ٠ فأستعمل كلمة «فكرة» أو «تفكير» أو «فهم» على أنها مرادفة لكلمة «تصور» ٠ وسأستعيض فى معظم الأحايين عن كلمة «مدرك حسى» بكلمة «احساس» أو «شعور» أو «حدس» ، وأحيانا بعبارة «تجربة حسية» أو بعبارة «التدفق المباشر» للحياة الواعية ٠ فمنذ «هيجل» والمدرك ادراكا بسيطا يسمى «بالمباشر» والمدرك ادراكا غير مباشر يرادف «المتصور»

وتدخل فيه معطيات من حواسنا جميعا ويشملها تياره فيشارك كل منها فيه بنصيب يتفاوت قلة وكثرة . ومع ذلك فهذه الأجزاء كلها تجمعها وحـدة لا انفصام فيها . وليست حدودها فى هذه الحالة أكثر تمييزا منها فى مجال الرؤية ، فالحدود هى الأشياء التى تتداخل ، ولكن هنا لا شىء يتدخـل ، اللهم الا أجزاء التدفق الحسى ذاته ، وهذه يطغى عليها ما تعمل على فصله ، لدرجة أن كل ما نميّزه منها ونعزله بالتصوّر سيبدو حسيا ويتغلغل وينبث فيما يجاوره . فالقطع التى نقتطعها فكرية خالصة . واذا استطاع القـارىء أن يتجرّد من جميع التفسيرات العقلية ويعود القهقرى الى حياته الحسّية المباشرة فى هذه اللحظة عينها ، فانه سيجد أن هذه الحياة الحسية المباشرة هى ما يسميه البعض فى خلط كبير وطنطنة بالغة ، حياة خالية من التناقض بما فيها من كثرة تخرج من الوحدة ، وتخرج دفعة واحدة طالما كانت كلها نابضة بالحياة وماثلة فى وضوح [٢٨] .

النظـــام التصـــورى

ويقتطع الانتباه موضوعاته من هذه الكثرة الحسية الأصيلة ، ويخلع عليها أسماء تظل دالة على هوّيتها الى الأبد : فهى فى السماء «أبراج» وعلى الأرض « شاطىء » و « بحر » و « جرف » و « شجيرات » و « نخيل » ، ونحن نقتطع من الزمن « الأيام » و « الليالى » و « الصيف » و « الشتاء » .

---

(٢٨) قارن «وليم چيمس» : عالم متعدد · ص ٢٨٢ ـ ٢٨٨

W. James : A Pluralistic Universe

وكذلك «علم النفس» عرض موجز ص ١٥٧ ـ ١٦٦

W. James : Psychology — Briefer Course.

وتتبين كل جزء من أجزاء التيار الحسى المستمر . وتسمى هــذه الطبــائع المستخلصة من ادراكنا لهذه الأجزاء بالتصورات [٢٩] .

وتتوقف الحياة العقلية عند الانسان ، كلها على التقريب ، على استبداله النظام التصورى بالنظام الحسى الذى جاءت منه أصلا تجربته . بيد أننى قبل أن أتتبع نتائج هذا الابدال ينبغى لى أن أبدأ بالحديث عن النظـــام التصورى .

تنمو بكثرة فى عقل الراشد مواكب من التصـــورات التى لا تختلط بالمدركات الحسّية . ويستأثر بعض أجزاء هذه المواكب الذهنية بانتباهنا استئثار أجزاء التدفق الحسى به . ويؤدّى ذلك الى نشـــأة تصوّرات ذات رتبة أعلى من التجريد . ويبلغ الانسان حدا عظيما من الحصافة ، وتصـــل قدرة بعض الناس الى حد يقبضون معه بعقولهم على أشدّ العناصر افلاتا

(٢٩) بصدد وظيفة عملية التصور راجع كتاب : محـــاضرات فى المنطق ، للسير «وليم هاملتون» ص ٩ ــ ١٠ ، والفصل الأول من كتاب «هـ٠ك٠مانسل»: مقدمات فى المنطق ٠ وكتاب «شوبنهاور» : العالم كارادة ٠ ملحقات ٦ ، ٧ حتى الكتاب الثانى ٠ و «وليم جيمس» : أصول علم النفس (الفصل الثانى عشر) ٠ ثم لنفس المؤلف : عرض موجز لأصول علم النفس (الفصـــــل الرابع عشر) ، «ج ٠ رومانس» : التطور العقلى عند الانسان ٠ (الفصـــلان الثالث والرابع) ٠ «ت ٠ ريبو» : تطور الأفكار العامة (الفصل الرابع) ، «ت ٠ روسان» : بحث فى التطور انفسانى للحكم (الفصل الرابع) ــ «لا روميجيير» : دروس فى الفلسفة (القسم الثانى ــ الدرس الثانى عشر) ٠

وما ذكرته الآن يناقض ماذهب اليه الفيلسوف الألمانى «كنط» ، وســاد منذ عصره حتى اليوم ٠ «فكنط» يتحدث دائما عن التدفق الحسى الأصيل على أنه كثرة طابعها الجوهرى الانفصال ٠ ويرى «كنط» أن الحصول على أى اتحـــاد يتطلب فاعلية الأنا الشارطة للادراك الحسى ٠ ويستلزم الوصول الى ارتباطات محددة فاعلية الفهم وما يحويه من تصورات تأليفية أو مقولات ٠ وللقارىء أن يقر أى التفسيرين يتفق اتفاقا أفضل مع تجربته الخاصة القائمة بالفعل ٠

مما يمرّ أمامهم . وينجم عن ذلك تصورات جديدة لا تنتهى عند حد . مشهد مع مشهد وكمية وراء كمية ، وعلاقة داخل علاقة ، وغياب وسلب ، الى جانب ما هنالك من قسمات حاضرة ماثلة ، نلاحظها كلها ، ونضيف أسماءها الى ذخيرة الأسماء والأفعال والصفات وحروف العطف والجرّ التى يستعين بها العقل البشرى على تفسير الحياة .

وكل كتاب جديد يصوغ تصورا جديدا ، ويغدو هذا التصور هاما بقدر انتفاعنا به . وعلى ذلك نشأت عوالم مختلفة من التفكير تربط بين أجزائها ألوان خاصة من العلاقة : عالم الحس المشترك أى عالم الأشياء ، وعالم المهام المادية التى يؤديها الناس ، وعالم الرياضيات بما فيه من صور بحتة ، وعالم القضايا الأخلاقية ، وعوالم المنطق والموسيقى وما الى ذلك ... الخ . وقد جاءت هذه العوالم جميعا نتيجة تجريد وتعميم من أمثلة حسية نسيناها منذ أمد بعيد ، وقد تم لها الازدهار والتفتح ، ثم عادت وامتزجت بجزئيات ادراكنا الحسى فى الحاضر والمستقبل . فبواسطة تساؤلنا عن طبائع الأشياء يتم لنا ادراك الأشياء القائمة بالفعل .

فالمدركات الحسية والتصورات يمتزج بعضها ببعضها وتذوب ، ويتم فيما بينها تلقيح واخصاب . ولو أخذنا كل تصور أو مدرك حسى على حدة ، فلن نصل أبدا الى معرفة الحقيقة الواقعية فى تمامها . ونحن نحتاج الى التصور والمدرك الحسى احتياجنا الى ساقين معا لنسير بهما (٣٠) .

ولقد أقر أرسطو ومن جاء بعده من الفلاسفة اقرارا صريحا بأنه لا بد من مساهمة الادراك الحسى والادراك العقلى من أجل الوصول الى معرفة

---

(٣٠) كان (س٠هـ٠هودجسن) أول من وصف عملية الابدال هذا الوصف٠ فى كتابه فلسفة التفكير ص ٢٨٨ – ٣١٠ ٠

S.H. Hodgson : Philosophy of Reflection.

كاملة بالواقع . [٣١] أقول لمعرفة الواقع معرفة كاملة ، ولكن الوقائع نفسها عبارة عن جزئيات ترتبط بالضرورات العملية وبالفنون . وما لبث فلاسفة الاغريق أن صاغوا الفكرة القائلة بأن معرفة « الكليات » التى تتألف من تصورات لصور وصفات وأعداد وعلاقات مجردة ، هى المعرفة الوحيـــدة الجديرة بعقل فلسفى على الحقيقة . والوقائع الجزئيـــة متهافتة بتنوّع ادراكاتنا الحسية لها . والتصور لا يتغير ألبتة ، ولا بد أن تكون العلاقات القائمة بين هذه التصورات التى لا يطرأ عليها تغير علاقات ثابتـــة تعبر عن حقائق أزلية .

ومن ثم لازمت الفلسفة نزعة الى المقابلة بين معرفة الكليات والمعقولات، وهى معرفة الهية عزيزة الجانب مشرفة للعارف ، وبين معـــرفة الجزئيـــات والمحسوسات وهى معرفة نسبية تربطنا بالحيوانات . [٣٢]

---

(٣١) انظر مثلا ــ ما بعد الطبيعة «لأرسطو» • انكتاب الأول ، الفصـــــل الثانى •

(٣٢) يقابل «أفلاطون» فى مواطن عديدة ، وبصفة خاصة فى الكتـــابين السادس والسابع من «الجمهورية» ، بين المعرفة الحسية على أنها (ظن) وبين المعرفة الحقيقية ، ويجعل للأخيرة السبق فى القيمة والرتبة •

واذا شاء القارىء عرضا تاريخيا ممتازا لهذا الرأى فعليك بالجزء الأول من كتاب (لا آاس) A. Laas : المثالية والوضعية (١٨٧٩) • واقرأ كذلك عرضا للنظرة العقلية المتطرفة فى فصل (أفلاطون والعقل) فى كتـــاب «س•م• بيكويل C. M. Bakewell » : المرجـــع فى الفلســـفة القديمـــة • (نيويورك ١٩٠٧) ص ٣٥٣ • وقارن «بوسويه» Bossuet رسالة فى معرفة الله • فصل ٤ ، ٥ ، ٦ • و «ر•كودورث R. Cudworth » رسالة فى الأخلاق السرمدية النابتة (الكتـــابان الثالث والرابع) • ويقول الأستاذ سانتايانا Santayana : «ظن أفلاطـــون أن ما للأشياء الأرضية من صدق ومعنى مستمد من أصل الهى • ونحن نتذكر هذا الأصل الالهى ونتعرف عليه حتى بين ما يجرى فى نسخه الزائلة من تشـــويه واختفاء وتعدد • وليس للانطباعات ذاتها دوام ، وليس لها جوهر معقول ، =

لم يذهب الكتاب العقليون الى أن المعرفة التصورية أنبـــل من غيرها فحسب ، بل رأوا كذلك أنها تنشأ مستقلة أصلا عن جميع الجزئيات المدركة ادراكا حسيا . فتصـــورات من قبيـــل : الله ، والكمـــال ، والسرمدية ، واللانهائية ، واللاتغير والهوية ، والجمـــال المطلق ، والحق والعـــــدل ،

= ولكنها دائما اما موجودة أو منقطعة عن الوجود · يذكر لنا أفلاطون أنه لابد أن يكون هنالك موضوع سرمدى محدد تحديدا واضحا بحيث تكون المظاهر المرئية لنا منه عبارة عن صور شتى مشابهة له ، تختلف سماتها بين حـــين وآخر ، ويذكرنا طيفها الماثل أمامنا بالحقيقة السماوية التى كدنا ننساها ويجعلنا ننطق بها ···· فنحن والكون نوجد فقط حين نحاول أن نعود الى كمالنا ، وأن نفنى مرة ثانية فى الله · وذلك الخـــير الذى لايوصف هو ملك طبيعى لنا · وكل ما نناله من شرف فى هذه الدنيا ان هو الا استعادة جزء من حقنا الذى لنا منذ مولدنا · وكل شىء يدخل البهجة على نفوسنا هو أشبه بصدع فى الســـحب تلمح خلاله ومضة من وطننا الالهى · واذا لاح هذا الوطن الالهى بعيدا نوعا ما، واذا بدت فكرتنا عنه معتمة غير حقيقية ، فان مرجع ذلك أننا بعيدون عن الكمال، وأننا غارقون فى كل ماهو دخيل على النفس مهلك لها · (انظر «الحب الأفلاطونى عند بعض شعراء ايطاليا» فى كتاب : تأويلات للشعر والدين ــ ١٨٩٦)

هذا هو تفسير أفلاطون الذى ظل جاريا حتى أرســـطو · ويجب أن ننوه بما بذله الأستاذ العلامة «١٠ج· ستيوارت» "A. J. Stewart" من جهد لازالة ما فى التفسير من غموض · (انظر فى ذلك كتابه : نظرية أفلاطون فى المثل · أكسفورد ١٩٠٩) ·

وقد وجد أرسطو خطأ كبيرا فى اعتبار «أفلاطون» للمثل على أنها أصـــول الهية ، ولكنه وافقه موافقة تامة على امتياز الحياة التصورية النظرية وسموها · وقد أشاد أرسطو بالتأمل فى العلاقات الكلية فى الفصلين السابع والثامن من الكتاب العاشر من : الأخلاق الى نيقوماخوس · واعتبر هذا التأمل الشىء الوحيد الذى يفضى بنا الى سعادة خالصة : «ان حياة الله فى أقصى نعيم لها ، تتمثل فى ممارسة التأمل الفلسفى ، وكذلك الانسان تتحقق السعادة فى أقصى درجاتها ، لأكثر وجوه نشاطه شبها بالله ·»

والضرورة والحرية ، والواجب والقيمة ... ، والدور الذى تؤديه فى أذهاننا، يستحيل علينا — فيما يقولون — تفسيرها على أنها ثمرات الخبرة العملية . والنظرة التجريبية ، وهى النظرة الصحيحة على الأرجح ، تذهب الى أن هذه التصورات تنجم من الخبرة العملية . [٣٣] بيد أن ثمة سؤالا أهم من التساؤل عن أصل « تصوراتنا » ألا وهو البحث عن وظيفتها وقيمتها . هل التصور مرتبط بالتجربة الحسية أم أنه لا علاقة له بها على الاطلاق . ؟ وهل المعرفة التصورية مكتفية بذاتها وتكتشف كل شىء بنفسها فضلا عن انتفاعنا بها فى فهم عالم الحس فهما أدق وأفضل ؟ ..

يجيب العقليون : نعم ، وكما سنرى فيما بعد ، فان العوالم التصورية المتنوعة التى أشرنا اليها من قبل ، يمكن أن ننظر اليها نظرة مجردة تجريدا تاما من الواقع الحسّى واذا نظرنا اليها على هذا الاعتبار أمكن اكتشاف جميع العلاقات الثابتة الجارية بين أجزائها . وعلى هذه العلاقات انبنت علوم أوّليّة ، مثل المنطق ، والأخلاق ، والجمال (بقدر ما يمكن اعتبار العلمين الأخيرين علمين على الاطلاق) . وعلى ذلك يجب أن نطلق على المعرفة التصورية معرفة كشف مكتفية بذاتها . وقد تناولها الكتاب العقليون دائما على أساس اقرارهم بعالم الهى ، هو عالم الكليات أكثر منه عالما للحقائق الزائلة . وهو كذلك عالم الصفات الضرورية والعلاقات الثابتة والمبادىء الخالدة للحق والخير . كتب « امرسون » يقول : « ان التعميم هو تدفق

---

(٣٣) كان «چون لوك» أعظم داعية لهذا المذهب ، وذلك فى كتابه « مبحث فى العقل البشرى» ٠ انظر الكتابين الأول والثانى ٠ وكأنما كان كل من « جندياك Candillac » فى كتابه : رسالة فى الاحساسات ٠ و «هلڤتيوسHelvethius » فى كتابه : فى الانسان٠ و «چيمس ملJames Mill»فى كتابه : تحليل الذهن البشرى ، كأنما كل من هؤلاء قد اقتفى فى دقة أثر «لوك» فى مؤلفه العظيم ٠

جديد لله فى العقل ، ومن هنا كان ذلك الفيض من الشعور الذى يصحبه » .
وقد أضاف أحد تلامذة « هيجل » بعد أن أشاد بمعرفة « العام واللامتغيّر والقيّم وحده » ، وارتفع به على « الجزئى والحسى والعرضى » ، أضاف أنك اذا أخذت على الفلسفة عجزها عن انماء ورقة عشب واحـــدة ، أو قصورها عن معرفة كيفية نموّها ، كان الرد على ذلك أن مثل هذا الجزئى الذى تتساءل عنه بأداة الاستفهام « كيف » لا يكون فوق المعرفة بالمعنى الدقيق بل تحتها ، فليس فى الجهل به دليل على النقص . [٣٤]

المعرفة التصورية ووجهة النظر التجريبية

يواجــه رأى غلاة العقليين ، رأى التجريبيين بأن معنى التصــورات مرهون دائما بعلاقتها بجزئيات الادراك الحسى . ومهمة هــذه الجزئيات الرئيسية هى أن تعود وتمتزج بالادراك من جديد ، وتجذب العقل الى العالم الحسى ليتبين على الدقة أصولها : وكلمــا كان فى وسعنا أن نفعل ذلك مع تصوراتنا كان فى استطاعتنا أن ننتفع بها أكثر مما لو تركناها مع مثيلاتها من التصورات المجردة التى لا حراك فيها . ويتيسر لنا على ذلك أن ننضم الى فريق العقليين فى التسليم بأن المعرفة التصورية مكتفية بذاتها بينما نستطيع أن ننضم فى نفس الوقت الى التجريبيين فى أخذهم بأن القيمة الكاملة لمثل هذه المعرفة تجتمع لها فحسب اذا عدنا لربطها بالواقع الحسى .

---

(٣٤) ميشليه Michelet : مؤلفات هيجل الفصل السابع فقرة (١٥) ، اقتبسها «ا٠جراترى A. Gratry » فى كتابه : معرفة النفس ــ ج ١ ص ٢٣١ • قارن موقفا مماثلا فى كتاب «و٠والاس W. Wallace» : مقـــدمات الى هيجل • (ط٠ث ــ ١٨٩٤) ص ٢٣١ . وانظر كذلك عرضا طويلا أصليا لوجهة النظر عينها فى الباب الرابع من كتاب «رالف كودورث Ralf, Cudworth» «رسالة فى الأخلاق السرمدية الثابتة» •

هذا الموقف الوسط هو ما ينبغي أن يأخذ به المفكرون . بيد أننا لكى نفهم طبيعة التصورات فهما طيبا ، يلزم أن نبادر بالتمييز بين وظيفتها ومضمونها .

مضمون التصورات ووظيفتها

لنأخذ مثلا التصور « انسان » فهو يمثل ثلاثة أشياء : (١) الكلمة نفسها . (٢) صورة غامضة للشكل الانسانى تستمد قيمتها من كونها جميلة أو ليست جميلة . (٣) أداة ترمز الى موضوعات معيّنة ننتظر منها تصرفا انسانيا حين تحين الفرصة لذلك . وكذلك الأمر فى « المثلث » وفى « جيب التمام » ، فهى تكتسب قيمتها من حيث كونها كلمات وصورا مفترضة ، ولكن لها كذلك قيمة ووظيفة حيثما وجهتنا الى معانى معينة فى الحديث .

وأيا ما كان ، فهناك تصورات خافتة معتمة الصورة بحيث ان قيمتها كلها تتمثل فى وظيفتها ، مثل : « الله » ، « العلة » ، « العدد » ، «الجوهر» ، « النفس » . فهى لا تزودنا بصورة ما محددة ، ويبدو أن معناها يتوقف على اتجاهها الذى تتجهه وعلى مدى تأثيرها فى سلوكنا وتفكيرنا . [٣٥] فاننا لا يمكن أن ننصرف الى تأمل أشكالها كما نفعل فى « الدائرة » و « الانسان » بل ينبغى أن نتخطّاها الى ما وراءها .

القاعدة البرجماطية

والآن ، مهما يكن حظ جزء التصور الموجود من الجمال ، ومهما استأهل الوقوف أمامه لتأمله ، فمن الطبيعى أن تكون أهميته مرهونة بما يفضى اليه

---

(٣٥) قارن بصدد هذه النزعة الوظيفية • هـ • تين A. Taine: عن الذكاء • ٢ الكتاب الأول • الفصل الثانى ١٨٧٠) •

من نتائج . وقد تكون هذه النتائج متمثلة فى الطريقة التى يجعلنا هـذا التصور نفكر بها أو فى الطريقة التى يجعلنا نعمـل بها . ومن له عن ذلك فكرة واضحة فانه يعلم عن بيّنة ما يعنيه التصور من الناحيـة العمليـة ، ويعرف ما اذا كان مضمون التصور الدال على وجوده له أهميـة فى كون هذا التصور حقا أو باطلا .

وقد أفضى هذا الاعتبار الى منهج لتفسير التصورات ، سأطلق عليـه « القاعدة البرجماطية » [٣٦] .

وترى القاعدة البرجماطية أن معنى التصور قد يوجد دائمـا ، ان لم يكن فى بعض الجزئيات المحسوسة التى يشير اليها التصور باشارة مباشرة ، ففى بعض الاختلافات فى مجرى التجربة البشرية التى عليها المعوّل فى صدق التصور ذاته . فاذا اختبرت كل تصور بالقاء السؤال التـالى : — ما هو الاختلاف الذى يحسه الانسان حين يكون هذا التصور صادقا ؟ فانك تجد نفسك فى خير موقف ممكن لفهم معناه ومناقشة أهميتـه . واذا كنت حين تتساءل عما اذا كان تصور ما صادقا أو كاذبا ، لا تجد اطلاقا أى اختلاف فى الحالتين ، فقد تفترض أن احداهما لا معنى لها ، وأن تصورك لا يمثل فكرة متميزة . واذا كان هنالك تصوران يقودانك الى نفس النتيجة الجزئية، فانك تستطيع أن تفترض أنهمـا معا يحمـلان نفس المعنى تحت اسمين مختلفين .

وتنطبق هـذه القاعدة على التصورات فى كل نظام فيه تعقيد ، من الحدود البسيطة الى القضايا التى تضم حدودا كثيرة .

---

(٣٦) قارن ، «وليم چيمس» : البرجماطية · الفصل الثانى · وكذلك مادة «البرجماطية» بقلم «بيرس» C. S. Peirce فى قاموس الفلسفة لبالدوين ·

وهكذا اشتد الجدال فى الفلسفة حول كلمات وأفكار ساء تعريفها ، وكل فريق يدعى أن كلماته وأفكاره وحده هى الصادقة ، ومن هنا كانت الفائدة التى نجنيها عظيمة اذا اتخذنا منهجا مقبولا يجعل المعانى واضحة . وليس ثمة منهج أقرب الى تناولنا فى التطبيق من تلك القاعدة البرجماطية . فلو كنت تدّعى أن فكرة ما صادقة فعليك أن تشير فى نفس الوقت الى بعض الاختلافات التى يؤدى اليها كونها صادقة فى تاريخ بعض الأشخاص ، وحينئذ لن ترى فقط أن كنت على حق فى دعواك بل ستعرف أيضا أهمية هذا الطريق ، وكيف تشرع للعمل على التحقق من دعواك . وباتباع هذه القاعدة نهمل مضمون التصور ونتتبع وظيفته فحسب . وقد يبدو هذا الاهمال لأول نظرة موطن مؤاخذة ، اذ قد يكون للمضمون فى أغلب الأحيان قيمته الخاصة ، وهى قيمة ربما زانت الواقع وصقلته اذا كان هذا المضمون بعيدا عن أن يجرى أى تعديل على سائر أجزاء الواقع . وعلى ذلك فكثيرا ما ظن الناس أن « المثالية » نظرية نفيسة فى ذاتها ، وان لم يترتب عليها أى تغير محدد فى تفاصيل تجربتنا . وسنتبين بالمناقشة فيما بعد أن هذه النظرة سطحية ، وأن النتائج الجزئية هى المعيار الوحيد لمعنى التصور والاختبار الوحيد لصدقه .

أمثلة على ذلك

ولا اخالنى بحاجة الى أن أسوق أمثلة على ذلك : اذ الأمر غاية فى الوضوح : فكون (أ) تساوى (ب) يعنى اما أنك لا تجد اختلافا ما حين تمضى من الواحد الى الآخر ، واما أنك لو استعضت عن الواحد منهما بالآخر فى عمليات معينة ، لحصلت على النتيجة عينها فى كلتا الحالتين . وكلمة « جوهر » تعنى « تكرار مجموعة محددة من الاحساسات » . وكلمة

« الممتنع على القياس » تعنى أنك تواجه على الدوام باقيا . وكلمة « اللامتناهى » تعنى اما نفس المعنى السابق ، أو « أنك يمكنك أن تصادف من كثرة الوحدات فى الجزء ما تصادفه فى الكل » . وكلمتا « أكثر » و « أقل » يعنيان احساسات معينة تختلف باختلاف الأحوال . و «الحرية» تعنى « عدم الشعور بقيد محسوس » ، و « الضرورة » تعنى « أن الطريق مغلق أمامك فى جميع الاتجاهات ما عدا اتجاها واحدا » و « الله » يعنى « انك تستطيع أن تطرد أنواعا من المخاوف » و « العلة » تعنى « أنك يمكنك أن تتوقع نتائج معينة » .. الخ .. الخ .

وسنصادف أمثلة عديدة من هذا القبيل فعلينا الآن أن نعود الى السؤال الأعم ، أعنى ما اذا كان عالم التصورات فى جملته متوقفا على علاقته بالتجربة الحسية ، أو ما اذا كان بذاته كشفا مستقلا للحقيقة . فى الاجابة على هذا السؤال لبس كبير .

أصل التصورات هو نفعها

وأول ما يجدر بنا ملاحظته بقدر ما يسعفنا الحدس والتكهّن ، أن التفكير فى المراحل الأولى للذكاء الانسانى كان قاصرا على الناحية العملية . ثم أخذ الناس يصنفون احساساتهم فى فئات ، ويستعيضون عنها بالتصورات ، لكى يستخدمونها فيما هى أهل له . وليتأهبوا للمهام التى ستواجههم . وأسماء كل فئة تدل على نتائج ربطت بينها فى مناسبات أخرى وبين سائر أفراد الفئة — وهذه النتائج قد يظهرها أيضا الادراك الحسى الحاضر . (٣٧) وعلى ذلك فالادراك الحسى الحاضر المباشر كثيرا ما يغوص وراء النتائج التى يفترضها التصور المستعاض به عن الادراك الحسى .

---

(٣٧) قارن بصدد الاستخدامات العملية لعملية التصور . «وليم چيمس»: أصول علم النفس ـ الفصل ٢٢. ج . ميللر J. E. Miller : سيكولوچية التفكير ـ ١٩٠٩ ـ وبخاصة فى الفصول (١٥ ، ١٦ ، ١٧) .

وعلى الجملة فان الاستعاضة عن التيار الحسى المباشر بتصورات مرتبطة فيما بينها بارتباطات تجمعها فى نظام تصورى عام ، يتسع بميـــدان مشهدنا العقلى . فلو لم يكن لنا تصورات لعشنا ببساطة تقف عند لحظات تجربتنـــا الواحدة اثر الأخرى ، كحيوان البحر الذى لا عش له ، يربض على صخرته متقبلا ما تواتيه به أمواج البحر من فضلات الطعـــام . ونحن نستطيـــع بالتصورات أن نشرع فى البحث عن الغائب ، وعمـــا هو بعيد عنـــا وتتجه بنشاط فى هذا الطريق أو ذاك نطوى تجربتنا وتتعرف حدودها . نغيّر من نظامهافنعود بها الى وراء ، نجمع قطعها البعيدة ، ونفرق قطعها القريبـــة ، ونثب فوق سطح تجربتنا بدلا من أن نغوص فيهـــا ، ونشكل من موادها البسيطة عددا من الأشكال الهندسية على قدر ما يستطيع عقلنا أن يشكل . كل هذه وسائل نتوسل بها لنقبض بأيدينا على التيـــــار الحسى المتدفق ، ولنلتقى بأجزائه البعيدة . ومهما يكن شأن هذه الوظيفـــة الأوّلية التى يؤديها التصور ، فاننى أختم حديثى عنها بما سبق أن ذكرته ، وهى أنهـــا ملكة تنضاف الى وعينا الحسى العارى لتهيئتنا فى الميدان العملى ، للتكيف ببيئة أوسع من البيئة التى يعيش فيها الحيوان . (٣٨) اننـــا نرتب الواقع الحسى فى تصورات لنستغله فيما يلائم أهدافنا ملاءمة أفضل .

الاستخدام النظرى للتصـــورات

وهل ترجمتنا التصورية للتدفق الحسى تمكننا من فهم الماضى فهمـــا صحيحا ؟ وماذا نعنى بقولنا تمكننا من فهمه ؟ اننـــا لو طبقنـــــا قاعدتنا

---

(٣٨) فى القسمين الثالث والرابع من كتابه «علم النفس» حاول «هربرت سبنسر» أن يبين باستفاضة أن مثل هـــذا التركيب هو وحـــده الذى يجعل لعقلنا معنى .

البرجماطية فى تفسير الكلمة ، لرأينا أنه كلما كان فهمنا لشىء ما أفضل كانت قدرتنا أكبر على أن نتحدث عنه ، وقياسا على ذلك فان تصوراتنا تجعلنا نفهم مدركاتنا الحسية فهما أفضل . فمعنى كوننا نعرف هذه المدركات هو أننا نستطيع أن نذكر جميع أنواع الحقائق البعيدة المتصلة بها ، وستكون علاقات الواقع من زمانية ومكانية منظمة ومرسومة . وثمة رأى فلسفى قديم منحدر من «أرسطو» ، يذهب الى أننا لا نستطيع أن نفهم شيئا ما الا اذا أحطنا بعلله . فعندما تقول الخادم : « ان القط كسر فنجان الشاى » ، فانها تريدنا أن نتصور الكسر تصورا سببيا يربط بين العلة والمعلول . ولم يفعل « كلارك ماكسويل » شيئا آخر حين طلب منا أن نتصور أن كهرباء الغاز هى السبب فى تفجر الذرات . فثمة عامل خيالى يستخفى على النظر ينضوى فى محتوى العالم ، ونحن نضع مكانه المدرك الحسى الذى نبغى تفسيره ، وتتوقف صحة التفسير على مدى تصور العلة تصورا يجعل وجودها مرجحا لصلتها بالمعلولات التى تنجم عنها . ويلوح أن تفسيراتنا العلميـة كلها تطابق هذا النمط البسيط « ضرورة القطة لكسر الفنجان » كما سبق أن أوردنا فى مثال الخادم . ان النظام المتصور للطبيعة قد بنى حول نظامها الحسى وهو يتولى تفسيره تفسيرا نظريا ، وهذا النظام التصورى لا يعدو أن يكون نظاما فرضيا تطابق قسماته قسمات الادراك الحسى المباشر .

فالنظام التصورى هو فى جوهره نظام طوبوغرافى ، أى نظام توزيع الأشياء . وهو يفيدنا عن هذه وتلك من العلاقات التى تتساءل عنها . وعلى ذلك فالنظام التصورى يقتصر على تجلية نتائجنا العملية ، وتلك هى المنفعة الحيوية التى نجنيها من ملكة التصور : فالتصور يجعلنا نتكيف ببيئة متسعة.

وحين نعمل ونحن على بيّنة من علل الأشياء نجنى منافع لم تكن لنجنيهـا لو كنا نعمل مقتصرين على الأشياء وحدها .

فى العــلوم الأولية

ولكن لكى نصل الى مثل هذه النتائج ينبغى أن تكون التصورات فى نظامها المفسّر لها مرتبطة فيما بينها ارتباطا متناغما . وماذا يعنى ذلك ؟ هل يعنى ذلك أيضا ميزة عملية فحسب ، أم أن ثمة شيئا آخر فضلا عن هذا ...؟ يبدو أن ثمة شيئا جديدا ، لأنها تشير الى الحقيقة القائلة بأنه ما تكاد أنواع مختلفة من التصورات أن يتم تجريدها أو بناؤها حتى تقوم علاقات جديدة تربط بينها بوسائل وثيقة عقلية لا يطرأ عليها تغير . ولقد حاولت فى كتاب آخر (٣٩) أن أبين أن هذه العلاقات العقليــة هى كلها ثمرات لملكتنا التى تقارن وللحاسة التى لدينا عن « التفاوت » .

والعلوم التى تعرض هذه العلاقات هى العلوم التى نطلق عليهـا العلوم الأولية ، وهى الرياضيات والمنطق (٤٠) . ولكن هذه العــلوم تفصح عن علاقات المقارنة والهويّة دون غيرها . فالهندسة والجبر مثــلا يقومان أولا بتعريف بعض الموضوعات التصورية ، ثم يقيمان بعد ذلك معادلات بينهـا بحيث يحل كل موضوع محل ما هو مســاو له . ولقــد عرف المنطق بأنه « ابدال المتشابهات » ، وفى وسع المرء أن يقول بصفــة عامة ، ان ادراك

---

(٣٩) أصول علم النفس ـ ١٨٩٠ ، فصل ٢٨ .

(٤٠) شرح «ج.هـ.لويس G. H. Lewes » طابع الضرورة فى الحقائق المجردة التى تعرضها هذه العلوم شرحا طيبا فى كتابه : مشكلات الحياة والعقل ـ المشكلة الأولى ، الفصلان الرابع ، والثالث عشر وبخاصة ص ٤٠٥ ، وما يتبعها فى الطبعة الانجليزية للكتاب (١٨٧٤) .

التشابه أو عدم التشابه يولّد الحقيقة « العقلية » أو « الضرورية » كلها . وليس ثمة شيء يحدث فى عالم المنطق والرياضيــات ، وفى عالم التفضيـــل الأخلاقى أو الجمالى . ان الطبيعة الثابتة للعلاقات فى هذه العوالم هى التى تصبغ القضايا التى تعبر عنها بالطابع السرمدى . فنظرية ذات الحدّين تعبر عن قيمة أو قوّة أو أية كمية قائمة فى حدّين الى نهاية الزمن .

هذه الأنظمة الواسعة الثابتة للحدود الكلية هى التى تشـــكل عوالم الفكر الجديدة التى سبق أن تحدثت عنها . فالحدود عناصر (أو تتألف من عناصر) جرّدت من التدفق الحسى ، ولكننــا نلاحظ فى شكلهــا المجرّد علاقات قائمة بينها (ثم علاقات بين هذه العلاقات) تمكننا من أن نضــع مشروعات متعددة لأنظمة متتابعة محدّدة ، ولروابط متفاوتة . والألفــاظ أو الحدود هى فى الواقع من صنع الانسان ، ولكن النظام وهو ينجم عن المقارنة ، تحدده طبيعة الألفاظ من ناحية ، وقوة ادراكنا للعلاقات من ناحية أخرى . وعلى ذلك فمجموعتان مجردتان كل منهما من اثنين تظلان دائما كما هما باعتبارهما أربع مجردات . وما يحتويه المتضمن يحتويه كذلك المتضمن فيه ، واذا أضيف متساويان الى متساويين فالنتيجة متساوية دائما فى عالم المساواة المجرّدة فيه هذه الخاصية الوحيدة التى يفترض أن الألفاظ حاصلة عليها . وما هو أكثر من الأكثر فهو أكثر من الأقل بصرف النظر عن الاتجاه الذى تتم الزيادة فيه . فانك اذا انتزعت حدا من سلسلة واحدة فانك تنتزع حدا من السلسلة الأخرى فى كل مرة . والسلسلتان لا تنتهيــان أبدا ، أو تنتهيان معا أو احداهما تستغرق قبل الأخرى ... الخ ... الخ ، والنتيجــة هذه الهياكل من الحقيقة « العقلية » أو « الضرورية » التى تستند اليها كتبنا فى الرياضيات (وأحيانا فى الفلسفة) فى ترتيب حدودها الكلية .

وفى علم الطبيعة أيضا

« وصياغة أية كتلة من كتل الواقع الحسى صياغة عقليــة » تتمثل فى تحويل حدودها المشخصة واحدا بواحد الى حدود المجموعات التصورية ، ثم بعد ذلك فى افتراض أن العلاقات التى نجـدها بالحدس بين الحـدود الأخيرة ترتبط بالحدود الأولى أيضا . وعلى ذلك فنحن نصوغ ضغط الغاز صياغة عقلية بأن نماثل بينه وبين ضربات جزيئات مفترضة . ثم نرى أنه كلما اشتد ازدحام الجزيئات ، اشتدت الضربات على الحوائط ، ثم نميّز بعـد ذلك النسبة الدقيقة بين ازدحام الجزيئات وعدد الضربات . وبذلك يتخذ قانون « ماريوت » صورته العقلية آخر المطاف . وكل تحويلاتنا من النظام الحسّى الى معادل عقلى تماثل ذلك . فنحن نستفسر من الطيف الجميل — كما يسميه أمرسون — الذى تضعه حواسنا ، دون ما انقطاع فى طريقنا ، وتحيلنا مفرداته الى ما يفسّرها فى شكل أبنية فكرية فى ترتيب ثابت شكّله عقلنا من قبل من تصوراته وحده . فنحن نستعيض اذن بالمفسرات عن الاحساسات التى غدت متصورة عقليا . فالتفسير معناه التنسيق بين الواحد والآخر من أجزاء التيار الحسى ، وأجزاء النظام العقلى حيثما كانت .

ويمكننا أيضا أن ندعو هذا انتصارا على النظام الذى جاءت عليه الطبيعة فى الأصل . والنظام التصوّرى الذى نترجم اليه تجربتنــا ، ليس فحسب وسيلة للتكيّف العملى ، بل هو أيضا كشف عن مستوى أعمق لحقيقــة الأشياء . وكلما كان هذا النظام أثبت كان أكثر صدقا وأقل وهما من النظام الحسى ، وينبغى أن يستأثر استئثارا أعظم باتنباهنا .

التصورات تأتى بقيم جديدة

وما برح هناك سبب آخر لكون التصور يؤدى وظيفة غاية فى الأهمية .

فالتصورات لا ترشدنا فى خريطة الحياة فحسب ، بل تعيد وضع قيم للحياة حين نستخدمها . وعلاقة التصورات بالمدركات الحسية مماثلة لعلاقة البصر باللمس . فالبصر يعيننا فى الواقع حين يهيئنا للاحتكاك بالملموسات . بينما تكون هذه ما زالت بعيدة جدا عنا . ولكنه ينعم علينا فضلا عن ذلك بعالم جديد تتجلى فيه روعة الرؤية ، عالم يجذب اهتمامنا ويجعلنا نقبل على حياة مليئة بالعمل . وهذا بالضبط ما تفعله التصورات حين تخلع على عالمنا روعة وجمالا . وان امتلاك صور عديدة بسيطة مترامية الأطراف هو فى ذاته خير ملهم ، اذ يوقظ فينا مشاعر جديدة بالتسامى والقوة والاعجاب ، ويثير فينا اهتمامات جديدة وحوافز عديدة .

وكثيرا ما ترمق المثالية الأشياء بنظرة اعجاب ، لا لشىء الا لأنها جرّدت « فالعلل مثل : هدم العبودية ، والديموقراطية الخ ... » تتضاءل حين تتحقق فى جزئيات . ان المجردات لتلمسنا حين تتجه الى الأمثلة المشخّصة التى تكمن فيها هذه المجردات . ولما كنا أوفياء فى مقاييسنا لمثل عليا خاصة ، فاننا لا نلبث أن ننظر الى الولاء المجرد على أنه شىء أسمى يكون الولاء فيه ولاء لا متناهيا ، وتغدو الحقيقة على طول المدى ، « منفذا مؤقتا » اذا قورنت بما تكون عليه الحقائق فى تفصيلاتها من « فضلات حقيرة ونجاح هش»[٤١].

---

(٤١) قارن :

W. Ostwald : Vorlesungen uber Naturphilosophie, Sechste Volesung.

انظر ج · رويس : فلسفة الولاء ــ ١٩٠٨ وبخاصة المحاضرة السابعة ، القسم الخامس J. Royce : The Philosophy of Loyalty

يقول امرسون Emerson : «ان كل انسان يشاهد على تجربته بقعة من الخطأ، فى حين آن تجربة غيره من الناس تبدو له جميلة ومثالية · ولو عاد المرء الى تلك العلاقات العذبة التى جعلت حياته جميلة ، والتى زودته بأصدق ثقافة وأمتع غذاء لتقطر أسى وحسرة . وا أسفاه ! لست أدرى لم يجعل وخز الضمير فى =

وبقدر قوة تنبيه الموضوعات العامة الأزلية لحساسيتنا تكون للحياة قيمة أعمق حين تترجم المدركات الحسية الى أفكار ! وتظهر الترجمة كما لو كانت بعيدة جدا عن الأصل الذى نقلت عنه .

الخلاصـــة

وعلى ذلك فالتصورات تؤدى أدوارا ثلاثة متميزة المعالم فى الحيـاة الانسانية .

١ — فهى تقودنا كل يوم فى حياتنا العملية وتزودنا بخريطة واسـعة من العلاقات القائمة بين عناصر الأشياء ، وهذه الخريطة ، وان لم تساعدنا الآن ، فهى تعيننـــا فى مناسبات مستقبلة ممكنـة وترشدنا ارشادا عمليا .

٢ — وتأتى التصورات بقيم جديدة فى حياتنـا الحسية ، وتنعش ارادتنا من جديد ، وتجعل أعمالنا تتجه الى نقط جديدة أشـد فاعليـة .

٣ — والخريطة التى يرسمها العقل من التصورات ، لها فى ذاتهـــا وجودها المستقل عند ما يتم تكوينها . وهى تكفى بذاتها جميع أغراض الدراسة . وواجبنا أن نقر بالحقـائق الأزليـة التى تحتويها هذه الخريطة حتى ان انعدم عالم الحس .

= سن النضج أحلى ذكريات الحداثة ذكريات مرة، ويتغلغل فى كل اسم عزيز. كل شىء جميل اذا نظرت اليه من زاوية العقل أو نظرت اليه كحقيقة من الحقائق ، ولكن كل شىء مر لو نظرت اليه كتجربة : فالتفصيلات كئيبة ولكن الخطة العامة نبيلة مزدانة . فى الحياة الواقعية ــ دولة الزمان والمكان الأليمة ــ تسكن الهموم والآفات والمخاوف ٠ ومع الفكر والمثل الأعلى يوجد البشر الخالد أو زهرة السرور، وحوله تصدح جميع آلهة الشعر بالغنـــاء ٠ ولكن الحزن يلتصق بالأسـماء والأشخاص والاهتمامات الجزئية واليوم والأمس ٠ (مبحث فى الحب) ٠

من هذا نرى بوضوح مبلغ مكسبنا وخسارتنـا حين نترجم المدركات الحسية الى تصورات ، فالادراك الحسى قاصر على ماهو هنا وما يجرى الآن ، والتصور ينصب على ما يماثل وما لا يماثل فى المستقبل ، وفى الماضى، وفيما هو بعيد كل البعد . ولكن هذه الخريطة لما يكتنف الحاضر خريطـة سطحية شأن جميع الخرائط . فقسماتها لا تعدو أن تكون علامات ورموزا لأشياء هى فى ذاتها قطع مجسمة فى التجربة الحسية . ونحن لا نملك الا أن نزن الماصدق والمفهوم ، وما هو سميك وما هو منتشر ، وقد رأينا أن أحدها قد يكون له قيمة أعلى فى الأعراض ، والآخر قيمة أسمى فى بعض الأعراض الأخرى . ومن منا يستطيع أن يقرر قرارا حاسما ، أيهما خير خيرا مطلقا : أن نعيش أو أن نفهم الحياة ؟ ينبغى لنا أن نؤدى المهمتين معا ، ولا يستطيع الانسان أن يقتصر على احداهما دون الأخرى ، كما لا يستطيع المقص أن يقطع بأحد نصلية دون الآخر .

الفصل الخامس

المدرك الحسي والتصور

سوء استعمال التصورات (٤٢)

المذهب العقلي

بالرغم من هذه الحاجة الواضحة للاستناد الى مدركاتنا الحسية ، اذا كان لقوانا التصورية أن تعنى شيئا متميزا ، فقد كانت هنالك نزعة بين الفلاسفة لاعتبار عملية التصور أشدّ الأمور جوهرية فى المعرفة . (٤٣)

لقد كان اعتقاد الأفلاطونية الدائم أن النظام العقلى ينبغى أن يحلّ محلّ الحواس ، لا أن يفسّرها . فالحواس ، بمقتضى هذا الرأى ، هى وسائل وهم مهزوز تقف فى طريق « المعرفة » بالمعنى الوطيد لهذه الكلمة . ان الحواس أمر معقّد يحمل سوء الحظ ، يمكن للفلاسفة أن يضربوا عنه صفحا ، وهم آمنون .

وقد كتب أحد هؤلاء الفلاسفة يقول : « ان نماذجكم الحسية ليست

---

(٤٢) هذا الفصل والفصل التالى له ليسا منفصلين فى مخطوط الكتاب ۰
« ناشر الأصل الانجليزى »

(٤٣) قد تذهب النظرة العقلية التقليدية الى أنه من الأفضل اطلاقا أن نفهم الحياة دون أن نتورط فى اضطرابها ۰ ويقول «وليم والاس» : «ان مهمة الفلسفة الخاصة بها هى فهم العالم دون أن تحاول جعله أفضل مما هو عليه» ۰

انظر ص ٢٩ من ، مقدمات الى دراسة فلسفة هيجل ۰ ط ث ۰ اكسفورد ۰ ١٨٩٤

William Wallace : Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy.

الا ظلاما ، فاذكروا هذا وارقَوا الى أعلى حيث العقل ، وسترون النور . الزموا حواسكم وخيالكم وانفعالاتكم بالصمت ، وستسمعون حينئذ صوت الحقيقة الباطنية النقيّ ، واجابات عقلنا المشترك الجليّة الواضحة . ايّاكم أن تخلطوا هذه البيّنة التى تنجم عن المقارنة بين الأفكار ، بحيوية المشاعر التى تتحرك وتمسّكم . يجب علينا أن تتبع العقل رغم تلطفات البدن الذى نلتصق به ، ورغم تهديداته واهاناته ، ورغم تأثير الموضوعات التى تحيط بنا ... اننى لأهيب بكم أن تقرّوا بأن ثمة فارقا بين أن نعرف وأن نحس ، بين أفكارنا الواضحة واحساساتنا الغامضة المختلطة على الدوام . (٤٤)

ذلكم هو المذهب العقلى التقليدى . فحينما ارتآى مؤسسة أفلاطون — منذ البداية — أن التصورات تشكل عالما منفصلا تماما ، واعتبر هذا العالم الموضوع الوحيد الذى يصلح لدراسة العقول الخالدة ، فقد أشعل فى صدر البشرية نوعا من الحماس جديدا بالمرة . فهذه الموضوعات هى الموضوعات الثمينة ، والأشياء المحسوسة هى الحثالة .

وحين قدم (ديونيسيوس) — الذى كان يدرس بأثينا — أفلاطون الى بلاط حاكم سراقوصه المستبدّ الفاسد ، استقبل أفلاطون كما يحدثنا بلوطارخ : « بغاية الرقة والاحترام ... وبدأت تراود المواطنين أروع الآمال فى اصلاح عاجل حين لاحظوا التواضع الذى ساد المآدب ، والدماثة والوقار اللذين شملا الحاشية . وسلك طاغيتهم أيضا مسلك الذوق والانسانية ... لقد كان ثمة رغبة عامة للاستدلال والتفلسف ، الى حد أن القصر ذاته ،

(٤٤) مالبرانش : أحاديث فى الميتافيزيقا
الحديث الثالث .

Malebranche : Entretiens sur la Métaphysique 3me. Entretien, vii, 9.

كما حَكَي قد ملأه الغبار من تسابق الطلاب فى الرياضيات ، حين كانوا يحلون مسائلهم هناك على الرمال . وقد أبدى البعض استنكاره أن استطاع الأثينيّون آنذاك — بعد أن قدموا الى سراقوصة بأسطول ضخم وجيش عرمرم ، وبعد أن هلكوا يائسين دون أن يتمكنوا من الظفر بالمدينة — استطاعوا بفضل أحد السفسطائيين أن يقبلوا سيادة « دبونسيوس » رأسا على عقب ، وأن يغرّروا به حتى يصرف حرسه المؤلف من عشرة آلاف فارس من حاملى الرماح ويحل أسطوله المكون من أربعمائة سفينة ، ويسّرح جيشا من عشرة آلاف فارس وأضعاف هذا العدد من المشاة ، يفعل هذا كلّه ويذهب الى المدارس يسعى لخلاص خيالى مجهول ويتعلم بالرياضيات كيف يكون سعيدا .

نقائص الترجمة التصورية

أما وقد بسطت الآن للقارىء أفضال الترجمة التصورية فانه يلزم أن أبيّن وجوه القصور فيها .

فنحن نتوسع فى نظرتنا حين ندخل مدركاتنا الحسية فى خريطتنا التصورية : فنحن نحيط علما بها ونشكّل قيمة بعضها تشكيلا مختلفا . بَيْد أن الخريطة تظل سطحية من ثنايا التجريد وباطلة خلال انفصال عناصرها بعضها عن البعض ، وأبعد عن أن يؤدى هذا كله بنا الى أن تبدو الأشياء أقرب الى أن تعقل ، تلوح العملية كلها مصدرا لألوان من الغموض واللبس ما كان أغنانا عنها .

ان المعرفة التصورية هى دائما أبدا غير متلائمة مع صميم الواقع الذى نروم معرفته . ان الواقع يتألف من أجزاء موجودة مثلما يتألف من ماهيات وكليات وأسماء نوع . ونحن لا نكون على بيّنة بالأجزاء الموجودة بالفعل

الا فى تيار الادراك الحسى وحده . وليس فى الوسع تخطى هذا التيار آنيته . فيجب أن نحمله معنا الى أقصى نهاية فى مهمتنا من أجل المعرفة ؛ محتفظين به فى صميم ترجمتنا ؛ حتى وان أتت هذه الترجمة مشرقة ، ونعود اليه وحده حين تقصر هذه الترجمة . ان الاحساس لا يقهر ، هـذا هو تعبير موجز عن رأى .

الاحســـاس لايقهر

ولكى أبرهن على هذا الرأى يجب أن أبين (١) أن التصورات هى تشكلات ثانوية قاصرة ومساعدة فقط . (٢) وأنها تموه كما تغفل ، وتجعل من المستحيل فهم تيار الادراك الحسى .

١ — ان عملية التصور عملية ثانوية ليست لازمة للحيـاة . وهى تنبىء عن ادراك حسى يحقق اشباعا ذاتيا كما هو الشأن فى المخلوقات الدنيا حيث نجد أن حياتنا الشعورية تمضى بفضل تكيفات انعكاسية .

ولكى نتهم تصورا ما يجب أن نعرف ما يعنيه . فهو يعنى دائما « هذا » ، أو جزءا مجردا من « هذا » ، نألفه لأول مرة فى عالم الادراك الحسى : أو يعنى مجموعة من تلك الأجزاء المجردة . فالمضمون التصورى مستعار كله : فلكى تعرف ما يعنيه تصور « اللون » يجب أن تكون رأيت الأحمر والأزرق أو الأخضر : ولكى تعرف ما تعنيه « المقاومة » ، يجب أن تكون قد بذلت مجهودا . ولكى تعرف ما تعنيه « الحركة » لابد أن تكون مررت بتجربة ما ايجابية أو سلبية . وينطبق هذا بالمثل على أدق التصورات من قبيل الكيفيات مثل « اللامع » « الأجش » . ولكى نعرف ما تعنيه كلمه « الاستدلال » لابد أن يكون المرء قد تصبب عرقا وهو يقلب النظر فى حجة معينة . ولكى نعرف ما تعنيه « النســبة » لابد أن يكون

الانسان قد قارن بين النسب فى حالة محسوسة . وفى وسعك أن تبتكر تصورات جديدة من عناصر قديمة ، ولكن يتحتم أن تأتى هذه العناصر من الادراك الحسى ولا يلبث أن يتبدد عالم الكليات المشهور مثل رغوة الصابون اذا أمكن أن تختفى دفعة واحدة المضامين المحددة للاحساس المتمثلة فى هذا أو ذاك من الأشياء . فسواء أكانت تصوراتنا تعيش بالعودة الى عالم الادراك الحسى أولا ، فانها تعيش لأنها آتية من هذا العالم . فعالم الادراك الحسى هو التربة المغذية التى تستمد منها هذه التصورات رحيق حياتها .

٢ — ان تناول الواقع الادراكى تناولا تصوريا يجعله يبدو متناقضا غير مفهوم . ولو سرنا على هذا المنوال لأفضى بنا ذلك الى الظن بأن التجربة ليست هى الواقع فى شىء ، وانما هى مظهر ووهم فحسب . وهذه ، باختصار ، هى نتيجة واقعتين :

لم كانت التصورات قاصرة ؟ !

أولا : عندما نستبدل التصورات بالمدركات الحسية فاننا نستبدل أيضا علاقاتها . ولكن ما دامت المقارنة بين علاقات التصورات مقارنة ثابتة فقط ، فمن المتعذر أن نستبدلها بالعلاقات الدينامية التى تملأ تيار الادراك الحسى . ثانيا : ان النسق التصورى من حيث أنه مؤلف من حدود متقطعة، لا يمكن أن يغطى تيار الادراك الحسى الا فى نقط فقط ، وبطريقة غير مستوعبة . فالتصور لا يأتى على مقاس الادراك الحسى . فكثير من القسمات الجوهرية لتيار الادراك الحسى تفلت حين نضع تصورات مكانها .

ويتطلب هذا شرحا أوفى . فنحن لدينا تصورات لا عن الكيفيات والعلاقات فحسب ، بل عن الأحداث والأفعال أيضا . وقد يبدو أن هذه

الأخيرة يمكن أن تجعل النظام التصورى فعالا (٤٥) . ولكن قد يكون هذا تفسيرا باطلا . فالتصورات ذاتها تثبت ، وان كانت دالة على أجزاء تتحرك فى تيار الادراك الحسى . وهى لا تنشط وان كانت تدل على وجوه نشاط ، وحين نستعيض عنها وعن نظامها ، فاننا نستعيض عن نسق لا تتحول طبيعته الثابتة فى صميمها ، لأن بعض حدودها ترمز الى أصول

---

(٤٥) يتوخى الأستاذ « هيبن Hibben » ـ فى مقال له فى المجلة الفلسفية Philosophic Review ـ المجلد التاسع عشر ص ١٢٥ وما بعدها ـ ١٩١٠) ـ الدفاع عن النسق التصورى ضد هجمات مماثلة لتلك التى ذكرنا بعضها فى هذا الكتاب . وهو يظن أن هذه الهجمات تنجم عن سوء فهم للوظيفة الحقيقية للمنطق ، «فالوظيفة الخاصة للفكر هى أن يمثل المستمر» . ويبرهن الأستاذ «هيبن» على ذلك بمثال حساب التفاضل والتكامل .

وردى على هذا أن حساب التفاضل والتكامل حين يستعيض عن بعض الاستمرارات الحسية برموزه الخاصة ، يتركنا نتبع التغيرات نقطة بعد أخرى ، ومن ثمة معادلها العملى لا الحسى . فهذا الحساب لايمكن أن يكشف عن أى تغير لشخص لم يشعر به أبدا ، وانما يستطيع أن يتأدى به الى حيثما يستطيع التصور أن يقوده . فالحساب يمكن عمليا أن يحل محل التغير ، ولكنه لايمكن أن يعيد توليده .

وما أتوخى جاهدا تبيانه هنا هو أن جزء الواقع الذى لايسمح بأن ينتج مرة أخرى هو جزء جوهرى من مضمون الفلسفة ، بينما يلوح أن «هيبن» والمناطقة يعتقدون فى أن التصور ـ اذا أمكن أن نصل اليه بسداد ـ يغنى غناء تاما . يقول «هيبن» : «ان واجب الفلسفة الخاص بها ، والميزة التى تمتاز بها ، هو تمجيد امتيازات العقل» . وهو يطالب بأن تكون الكليات قادرة على أن تتناول الجزئيات تناولا سديدا . وعلى ذلك فالتصورات لايستبعد أحدها الآخر ، كما اتهمتها أنا بذلك فى نص هذا الكتاب . والحق ان التصورات التأليفية تحتوى على قدر وافر من تصورات مساعدة ، وعالم «الأولية» ملىء بها . ولكنها جميعا دالة ، وأظن أن أى قارىء ينظر بعناية الى ما كتبت لن يتهمنى بأننى ساويت بين «المعرفة» وبين الادراك الحسى أو التصور العقلى اطلاقا أو أيا منهما منفردا . ان عملية الادراك الحسى تزود معرفتنا «بالمفهوم» بينما تزودها عملية التصور العقلى «بالما صدق» .

متغيرة . فمثلا تصوّر « التغير » هو دائما ذلك التصور الثابت . فلو تغيّر لظلّ أصله كما هو ليدل على الأصل الذى تغيّر عنه ، وحتى حينئذ يمكن أن يغدو التغير عملية مستمرة مدركة ، قد تتمثل ترجمتها الى تصورات فى مجرد الحكم بأن بعض أجزائها قد اختلفت عن ذى قبل أو عن ذى بعد . ومثل هذه الاختلافات تتصوّر على أنها علاقات ثابتة تماما .

أصـــل النزعة العقـــلية

حيثما تصورنا شيئا عرّفناه . واذا لم يتهيأ لنا بعد ذلك فهمه ، فاننا نعرّف التعريف . وعلى ذلك ، فأنا أعرّف مدركا حسيا ما بقولى : « هذه حركة » أو « أنا أتحرك » ؛ ثم أعرّف الحركة بأن أقول : « انها الوجود فى أوضاع جديدة عند لحظات جديدة فى الزمان » وتغدو عادة وصف كل شيء على ما هو عليه راسخة . وبقدر مضيّنا فيها قدما بقدر ما نعلم عن موضوع بحثنا ، وننتهى الى الظن بأن معرفة هذا الموضوع تتحقق دائما كلما ازداد بعدنا عن النمط الادراكى الحسّى للتجربة . هذه العادة التى لا يتصدى أحد لنقدها ، مضـــافا اليهـــا ذلك السـحر الكامن فى الشكل التصورى ، هما مصدر « النزعة العقلية » فى الفلسفة .

القصـــور فى النزعة العقـــلية

بيد أن هذه النزعة العقلية سرعان ما تنهار . فحين نحاول أن نحيط بالحركة اذ نتصورها جملة الأجزاء الى ما لا نهاية ، فاننا لا نجد الا قصورا. فمع أن فى وسعك ، حين يكون أمامك شيء مستمر أن تجزّئه قطعا ونقطا على هواك ، فتعداد النقط والقطع لن يرد لك الشيء المستمر ثانية . ان الذّهن الذى ينزع نزعة عقلية يسلّم بذلك ، ولكنه بدلا من أن يرى الخطأ

فى التصورات ينحى باللائمة على تيار الادراك الحسّى . ويجتهد « كنط » ليبيّن أن هذا التيار ليس له حقيقة واقعيــة فى ذاته من حيث هو مكان ظاهرى فحسب لمولد التصورات ، وهو مكان يستعاض عنه بغيره دون ما تحديد . وحين نرى أن هذه التصورات عينها لا تصل أبدا الى مجموعة مستكملة ، فان بعض المفكرين يبحثون عن الحقيقة الواقعية خارج تيار الادراك الحسى والنسق التصورى . ويضعها « كنط » قبل التيار فى شكل ما يدعوه « الأشياء بالذات » [٤٦] . وآخــرون يضعونها بعــد الادراك الحسّى ، كمطلق ؛ وهذا ما فعله « برادلى » . أو يقدمونها على أنها فكر تسمو طرائق تفكيره عن طرائقنا (كما هو الشأن عند Green, the Cairds Royce. وفى أية حالة من هــذه الحــالات ، نجد أن مدركاتنا الحسية وتصوراتنا معا يتناولها هؤلاء الفلاسفة لتمويه الحقيقة . ولكن ما يصيب التصورات من التمويه أقل مما يصيب المدركات الحسية ، لأن الأولى ثابتة . وجميع الكتاب العقليين يفترضون الحقيقة النهائية ثابتة أيضا ، بينما الحياة الادراكية تموج بالنشاط والتغيّر .

أمثلة من الالغاز التى تقدمها الترجمة التصورية

فاذا تناولنا قليلا من الأمثلة ، يمكن أن نرى كيف أن كثيرا من متاعب الفلسفة يأتى من ظننا بأننا لكى نفهم حياتنا (أى لكى نعرف حياتنا بالمعنى الجدير بهذه الكلمة) الجارية يتحتم تقطيعها الى جزئيات منفصلة ، نرشّق عليها نسقا من العلاقات الثابتة . .

---

(٤٦) يقول «كنط» : «يجب علينا أن نفترض أشياء بالذات» لكى نضــع حدودا للصحة الموضوعية للمعرفة الحسية .

((Krit. d. reiner Vernunft. ed. ed. p. 310)

الحاجة الأخلاقية القديمة لشىء ما من الزجر . Sinnlichkeit

المثال الأول : النشاط والعلّية غير مفهومين ، ذلك لأن النسق التصورى ، لا يخضع لشىء من قبيلهما . فليس ثمة شىء يحدث داخل النسق التصورى ، فالتصورات لا زمن لها ، ويمكن فحسب أن يوضع بعضها متاخما للبعض الآخر وتجرى بينها المقارنة . فالتصور « كلب » لا يعض ، والتصور « ديك » لا يصيح . وبهذا ترجم « هيوم » و « كنط » واقعة العلّية بمجرد متاخمة ظاهرتين . وقد شاء الكتاب بعدهما أن يخففوا هذه الفجاجة ، فردُّوا المتاخمة الى الهُويَّة . فيجب أن تكون العلة والمعلول من حقيقة واحدة مقنعة ، وادراكنا للاختلاف فى تعاقبهما يبدو ، من ثم ، وهما . وقد كان للوتز Lotze رأى ناضج ، اذ ذهب الى أن « تأثير » شىء فى آخر لا يمكن تصوره . ان « التأثير » تصور ، وهو بذلك شىء ثالث متميّز لا يندمج مع العميل أو المعامل . فماذا يحدث له فى طريقه من الواحد الى الآخر » واذا وُجد الثانى فكيف يتصرف معه ؟ أبتأثير ثان يفرضه عليه بدوره ؟ ولكن كيف ؟ وهكذا ، وهكذا ، الى أن يصطبغ حدسنا بالنشاط بصبغة الوهم ، لأنك لا تستطيع فى يسر أن تنتج من جديد جوهره السيّال بمتاخمته للآخر المنفصل عنه . ان النزعة العقلية تستخلص الاستمرار المتحرك من الطبيعة ، كما تستخلص أنت خيطا من مجموعة من المسابح .

المثال الثانى : المعرفة مستحيلة ، ذلك لأن العارف تصوّر ، والمعروف تصور آخر . وهما بالطبع مفارقان من حيث انهما مستقلان تفصل بينهما هوة . ومن ثم غدا هذا التساؤل : كيف يمكن لموضوع أن يكون فى متناول الذات ؟ أو كيف يمكن للذات أن تتناول الموضوع ؟ من أشد ألغاز الفلسفة استعصاء على الحل . وهو مع ذلك لغز غير جاد ، وذلك لأن أشد رجال الأبستمولوجيا صرامة لا يشك أبدا شكا حقيقيا فى أن المعرفة تتم على صورة ما .

المثال الثالث : الهوّية الشخصية مستحيلة تصوريا . « فالأفكار » و « أحوال الذهن » ، هى تصورات منفصلة ، ومجموعات منها فى الزمان تعنى كثرة من الحدود غير المرتبطة . الى مثل هذه الكثرة فى العناصر يرد أصحاب النزعة الترابطية حياتنا العقلية . واذ يراع الروحيون لهذا التفكك فى نسق هذه التصورات يفترضون « نفسا » أو « أنا » لاذابة الأفكار المنفصلة فى وعى جامع . بيد أن « الأنا » ذاته ان هو الا تصور آخر منفصل. والطريقة الوحيدة لتفادى اضافة ألغاز جديدة ، هى تزويد « الأنا » بقوة غير مفهومة تولّد طابع الكثرة فى الواحد ، الذى يأبى العقليون الأخذ به حين يمثل فى صورة الادراك الحسّى المباشر .

المثال الرابع : الحركة والتغير مستحيلتان . فالادراك يتغير فى نبضات، ولكن النبضات يكمل بعضها البعض الآخر ، وتذيب قيودها . ومع ذلك ففى الترجمة التصورية ثمة استمرار يمكن أن يحلّ محل عناصر تتصل بعناصر أخرى الى ما لانهاية ، وتتصور كلها منفصلة . وهذه المجموعات اللامتناهية لا يمكن أن تنفد أبدا بفضل الاضافة المتعاقبة . فمنذ زمن « زينون » الايلى ، كان هذا التناقض الكامن فى التغير المستمر ، من أسوأ الأمخاخ فى مأدبة المذهب العقلى .

المثال الخامس : التشابه ، على طريقتنا الساذجة فى ادراكه ، وهم .

فيجب تعريف التشابه ، وحين نعرّفه نرده الى مزاج من الهوية والغير . فلكى يعرف التشابه معرفة طيبة يجب أن نكون قادرين على استخلاص النقطة المشتركة استخلاصا واضحا . فاذا فشلنا فى ذلك ظللنا رهناء السجن الادراكى « للخلط » .

المثال السادس : حياتنا المباشرة مليئة باحساس الاتجاه ، ولكن ليس ثمة تصور لاتجاه عملية من العمليات الى آن تتم هذه العملية . فبتعريفه

الاتجاه على ما هو عليه ببداية ونهاية ، لا يمكن أبدا معرفته معرفة منصرفة للمستقبل ، بل يعرف فحسب معرفة منسحبة على الماضى . ان تمييزنا سلفا تمييزا ادراكيا حسيا للطريقة التى نسير بها ، وكل توقعاتنا المحتمة للمستقبل ، ينبغى النظر اليها اذن على أنها قسمات لا يمكن تفسيرها أو قسمات وهمية للتجــربة .

المثال السابع : لا يمكن أبدا أن يكون لموضوع حقيقى علاقتان فى آن واحد . فعين القمر مثلا لا يمكن أن أراه أنا وأنت فى آن واحد . ذلك لأن التصور « تراه أنت » ليس هو التصور « أراه أنا » . واذا أخذت القمر كموضوع رياضى وجعلت أحد هذين التصورين محمولا له ، فانك تجعل الآخر أيضا محمولا . وتقع بذلك فى الخطأ المنطقى فى القول بأن شيئا يمكن فى آن واحد أن يكون (أ) ولا (أ) . وهذا عبث بيّن ، اذ ولو أن التناقض واضح فى التصور ، فان أحدا لا ينكر مخلصا أن رجلين يريان نفس الشىء .

المثال الثامن : ليس ثمة علاقة تؤخذ على أنها حقيقية فى الصورة التى تفترضها عليها . فالعلاقة هى تصور متميز ، وحينمــا تحاول أن تجعــل تصورين آخرين مستمرين بوضع علاقة بينهما ، فانك تزيد من الانفصال فقط . انك الآن تتصور ثلاثة أشياء بدلا من أن تتصور شــيئين اثنين ، ولديك فجوتان بدلا من فجوة واحدة يمكن أن تعبرها ... ان الاستمرار مستحيل فى العالم التصورى .

المثال التاسع : ان العلاقة القائمة بين الموضوع والمحمول فى أحكامنا ، وهى العمود الفقرى للفكر التصورى ، متناقضة فى ذاتها وغير مفهومة . فالمحمولات هى أفكار كلية جاهزة ، نصف بها الأفكار المدركة أو أفكارا أخرى . فنحن نقول عن السكر مثلا بأنه حلــو . ولكن اذا كان السكر حلوا من قبل ، فانك لم تخطُ أية خطوة فى المعرفة ؛ بينما اذا لم يكن السكر

كذلك من قبل ، فانك تدمجه فى تصور ، لا يمكن أن يندمج فى كليته الشكل الخاص . وعلى ذلك فلا الشكل كما وصف ، ولا وصفك له ، بمفهوم . [٤٧]

موقف الفلاسفة من المصاعب الجدلية

هذه الألغاز الغامضة المستعصية على التصور ، وكثير مثلها تنجم عن المحاولة الفاشلة للعودة بالتعدد الذى يجعل تصورنا الأشياء عليه إلى الاستمرار الذى خرج منه . فالتصور « كثير » ليس هو التصور «واحد». وعلى ذلك فالكثرة فى الواحد التى يزودنا بها ادراكنا الحسى مستحيلة التفسير تفسيرا عقليا . ويجد شباب القراء مثل هذه المصاعب غريبة حتى تؤخذ أخذا جادا . ولكن منذ أيام السفسطائيين اليونان ظلت هذه الألغاز الجدلية قائمة تحت سطح تفكيرنا مثل الرواسب والجنادل فى نهر المسيسبى. وكلما كان حظ المفكرين من الوعى والفهم أعظم كان اغفالهم لها أقل . ولكن معظم الفلاسفة ذكروا هذا اللغز أو ذاك فقط ، وجهلوا الألغاز

---

(٤٧) اقتصرت فحسب على أن أسوق من الالغاز التصورية ما غدا كلاسيكيا فى الفلسفة ، ولكن التصورات الجارية فى علم الطبيعة قد نمّت أيضا مناقضات مماثلة (وان لم تعد بعد ذات شهرة كلاسيكية فى الفلسفة) بدأت تشكك علماء الطبيعة فيما اذا كانت بعض الافكار تنمى حقيقة غير مشروطة . وكثير من علماء الطبيعة يظنون الآن أن تصورات «مادة» «كتلة» «ذرة» «أثير» « قصور ذاتى » «قوة» ، ليست صورا لحقائق محجوبة فى الطبيعة ، بل هى بمثابة أدوات عقلية .

والمادة غزيرة فى هذا الموضوع . انظر :

J.B. Stallo : Concepts and Theories of Modern Physics . (1882) (pp. 136-140).

Match, Ostwald, Pearson ; Duhem, LeRoy. Wilbois, H.

Poincaré

كل هؤلاء نقاد آخرون من هذا القبيل .

الأخرى . وقد كان الشكاك البيرونيون أولا ، ثم « هيجل » [٤٨] وبعد ذلك « برادلى » و « برجسون » فى أيامنا هم الكتاب الوحيدين الذين واجهوا هذه الألغاز جملة ، وقدموا حلا ينطبق عليها جميعا .

الشكاك وهيجل

لقد تخلّى الشكاك عن فكرة حقيقــة بأسرها ، ونصحوا تلاميذهم بألا يحفلوا بها [٤٩] و « هيجل » يكتب بطريقــة تبلغ من الفظاعة حدا لا أستطيع معه فهمه ، ولذلك لن أذكر شيئا عنه هنا [٥٠] أما « برادلى » و « برجسون » فيكتبان بوضوح جميل ، وحججهما تكمل كل ما قلته .

رأى «برادلى» فى المدرك الحسى والتصور

« فبرادلى » يوافق على أن فى الاحساس تماما أصليا ، يتولى التصور تحليله الى كثرة ، ولكنه لا يتحد مرة ثانية . وهو يقــول اننا بمجــرد احساسنا ، فى كل مرة ، بهذا الشىء أو ذاك ، نقابل الواقع . ولكننا نقابل

(٤٨) قد أغفلت هربارت Herbart وربما اكون مخطئا .

(٤٩) انظر أى كتاب من كتب تاريخ الفلسفة . طالع ما يقوله عن بيرون "Pyrrhon'

(٥٠) يربط «هيجل» الادراك الحسى المباشر بحقيقة مثالية بواسطة سلم من التصورات . وأنا ، على الأقل ، أفترض كونها تصورات . ويلوح أن أفضل رأى بين آراء شراح «هيجــــل» هو أن الحقيقــــة المثالية لاتلغى الادراك الحسى المباشر ، بل تحتفظ به كلحظة لاغنى عنها .

قارن فى ذلك :

H.W. Dresser : The Philosophy of the Spirit (1908)

بحث اضافى عن «عنصر اللا معقولية فى جدل «هيجل» »

On the Element of Irrationality in Hegel.'s Dialectic..

وبعبارة أخرى ، ان «هيجل» لايدفع السلم بعيدا بعد أن يصـــعد للقمة ، ويمكن من ثم أن يعد فيلسوفا لاعقليا ، بالرغم من نغمته العقلية اليائسة .

قطعة منه فقــط ، نراها كما هى من خــلال ثقب فحسب[٥١] . وطريقتنا الوحيدة الممكنة عمليا هى أن تتسع برقعة هذه القطعة ونكملها باستخدام عقلنا بما فيه من أفكار كلية . ولكن لم يعد ممكنا مع الأفكار أن يكون هنالك ذلك النفاذ المتناغم بين الكثرة والواحد ، وهو ما يزودنا به الاحساس فى الأصل . ومع ذلك فالتصورات تتسع بهذا الشىء الذى نعرفه ، ولكنها تفتقد هذا السر الباطنى لتمامه . وحين نستعيض بالحقيقــة الفكرية عن الحقيقة الواقعية تختفى طبيعة الواقع ذاتها .

والخطأ هنا يرجع بكليته الى الشكل التصورى الذى تتأمل الأشياء فى اطاره . وقد يتوقع المرء بالطبع أن من يقر بأن التصور أدنى من الادراك الحسى ، كما أوضح ذلك « برادلى » سيحاول أن ينقذ هــذين الشكلين للفلسفة بتحديد مجالاتهما ، وباظهار كيف أن كلا منهما يكمل الآخــر عندما تعمل تجربتنا . هذا هو ما أقدم عليه « برجسون » . ولكن «برادلى» مع كونه قد خان الاتجاه العقلى الأرثوذكسى ، حين اعتمد على الاحساس من حيث كونه يكشف الوحدة الباطنة للواقع ، فقد ظل مع ذلك أرثوذكسيا بدرجة كافية ، حتى انه رفض أن يدخل الاحساس المباشر فى الفلسفة اطلاقا. فقد قال : « ان الانسان الذى يقف عند الاحساس الجزئى ، يجب أن يظل — على أسوأ الأمر أو أفضله — خارج نطاق الفلســفة » . ان مهمــة الفيلسوف ، كما يرى « برادلى » ، هى أن يصف الواقع وصــفا فكريا (بالتصورات) ولا ينظر أبدا الى الخلف . ومع هذا « فالأفكار » لا تنهض الا بعملية الترميم ، ولا تظهر أية وحدة مثل تلك التى يزودنا بها الادراك

---

(٥١) انظر «برادلى» ، مبادىء المنطق ـ الكتاب الأول الفصــــل الثـــانى ص ٢٩ ـ ٣٢

F.H. Bradley : The Principles of Logic

الحى فماذا عسى المرء فاعلا ازاء هذه الملابسات المحيرة ! ان « برادلى » لم يشأ أن يعود الى وراء ، ولذلك اكتفى بأن يخطو الى أمام فى يأس أكبر. وقد قفز الى أمام محلقا وزعم أن ثمة حقيقة واقعية مطلقة وراء هذه النقطة التى تتلاشى فى نطاق التصور . وفى هذه الحقيقة الواقعية المطلقة يتحد على نحو لا سبيل الى وصفه ، اتساق الاحساس ، وكمال الفكرة العقلية .

مثل هذا المطلق « الكل فى وحدة » يمكن أن يكون ويجب أن يكون ، وسيكون ، وهو كائن على زعمه . وعلى هذا الموضوع الميتافيزيقى غير المفهوم ، يبنى « برادلى » ميتافيزيقاه [٥٢] .

نقد «برادلى»

ان اخلاص « برادلى » فى نقده قد وضح سمات الميتافيزيقا ، ودمر خطوط الميتافيزيقا القديمة . ولكن رغم ما فى فلسفة « برادلى » من نقد ، فقد احتفظ بفكرة سابقة لم ينقدها ، وهى اعتقاده بأن الادراك الحسى لا يتحول ، وهو بهذا لا يجب ، ولا يمكن أن يدخل ، بل لن يدخل فى الحقيقة النهائية .

هذا الولاء لاتجاه واضح فى الفكر ، بصرف النظر عن النهاية التى يقودك اليها ، أمر يدعو للأسف : فالتصورات تنحلل ، وان مضـينا فى طريقها ، والادراكات تصح ، وان كان يتحتم تركها وراءنا . وحين تصل النزعة المناقضة للنزعة الحسية الى هذا الحد من الاصرار والعناد ، يحس الانسان أنها وشيكة الانهيار .

وما دام الشكل التصورى وحده هو الذى يعرض المتناقضات الجدلية

---

(٥٢) عبر «برادلى» عن نفسه مليا فى مقال فى المجلد الثامن عشر من مجلة Mind ٠انظر أيضا كتابه : المظهر والحقيقة ٠ وبخاصة ملحق الطبعة الثانية.

على الواقع الحسى الساذج ، فالعلاج يبدو ميسورا : استخدم التصورات حين تعينك ، ودعها جانبا حين تحول دون الفهم ، وخذ الحقيقة الواقعية بجسمها وتكاملها وأدخلها فى الفلسفة فى هيئتها الادراكية الحسية تماما كما جاءت عليها . فالتيار الأصلى للاحساس يتخبط فقط لنقص كمىّ . فهناك دائما قدر كبير منه ، ولكن ليس هنالك أبدا قدر كاف ، ونحن نبتغى سائره . والطريقة الوحيدة للحصول على الباقى دون أن نخوض فى المستقبل فيما يخوض فيه عدد لا يُحصى من المدركين ، هى أن نستعيض عنه بأنظمتنا التصورية المتنوعة . وهى وان كانت مسيخة فكل منها يقوم مع ذلك مقام جانب جزئى من الحقيقة الواقعية الحسية كلها ، وهى التى لا يمكن أبداً أن نستحوذ عليها .

هذه هى فى جوهرها نظرة « برجسون » للأمر ، وأعتقد أننا ينبغى أن نقنع بها [٥٣] .

ملخص

سألخص الآن تلخيصا شاملا نتيجة ما سبق : اذا كان هدف الفلسفة هو أن تملك الحقيقة الواقعية امتلاكا كاملاً بالذهن ، لما كان شىء من التجربة الحسية المباشرة بأسرها موضوعا للفلسفة ذلك لأن فى مثل هذه التجربة فقط ، نجد أن الحقيقة الواقعية كانت مشخصة . ولكن الفيلسوف مع كونه غير قادر ، من حيث هو موجود ، فان عليه أن يحيط

---

(٥٣) أوسع عرض جامع لنظرية «برجسون» نجده فى مقاله عن « المدخل الى الميتافيزيقا» فى مجلة «الميتافيزيقا والأخلاق» (١٩٠٣) ص ١ ٠ وثمة مقارنة موجزة بينه وبين «برادلى» فى مقال لكاتب هذه السطور فى مجلة الفلسفة ج ٢ ، عدد ٢

Journal of Philosophy.

بأكثر من بعض لحظات عابرة من هذه التجربة ؛ فهو قادر مع ذلك على أن يبسط تجربته الى ما بعد هذه اللحظات بفضل الأفكار التى ترمز الى اللحظات الأخرى (٥٤) فهو بهذا يتحكم تحكما بالتبع فى ادراكات لا تحصى خارج النطاق . ولكن التصورات التى يستخدمها فى ذلك ، من حيث كونها مستخلصات شاحبــة من الأدراكات هى دائما مشارات غير كافيــة ؛ ومع أنها تحمل معرفة أوسع لا يجب أبدا أن نعادل على أنها تحمل كيفية أعمق للحقيقة كما هو شائع فى النظرة العقلية .

ان القسمات العميقة للحقيقة الواقعية توجد فقط فى التجربة الحسية . فهنا فحسب نتعرف بأنفسنا على استمرار شىء بعد شىء آخر أو اندماجه فيه . هنا فقط نتعرف بأنفسنا على الأنا ، على الجوهر ، على الكيفيات ، على النشاط فى ضروبه المتعددة ، على الزمن ، على العلة ، والتغير ، على الابتكار ، على النزوع ، على الحرية . ولو اتبعنا منهج الترجمة التصورية بدقة لما أمكننا الا أن ندفع فى وجه قسمات الحقيقة الواقعية اعتراضه ، ونصمها بأنها غير حقيقية وغامضة .

---

(٥٤) قد يلوح أنه يستطيع بطرائق صوفية أن يبسط رؤيته لمجال حسى منظور أوسع مما ينتجه عقل علمى . وبحسب فهمى لبرجسون أرى أنه يحبذ فكرة كهــــذه .

انظـــر :

W. James : A Suggestion about Mysticism

مقال «لوليم جيمس» «رأى فى التصوف» فى مجلة الفلسفة Journal of Philosophy vii,4 ولقد أهمل الفلاسفة ورجال الفكر معا موضوع المعرفة الصوفية، وقد ظل هذا الموضوع مفهوما فهما ناقصا جدا .

الفصل السادس

المدرك الحسي والتصور ـ لواحق :

وأول نتيجة تلحق بالنتائج التى توصلنا اليها فى الفصل السابق ، هى تأييد النزعة المعروفة فى الفلسفة بالنزعة التجريبية . فالتجريبية تنتقل من الأجزاء الى الكل ، وتعامل الأجزاء على أنها أساسية فى نظام الوجود وفى نظام المعرفة معا (٥٥) .

امكان الابتكار

والأجزاء فى التجربة الانسانية هى المدركات الحسية تتحول الى كليات باضافاتنا التصورية . والمدركات فردية تتغير دون انقطاع ولا تعود أبدا الى ما كانت عليه تماما . ويحمل هذا الى تجربتنا عنصرا من الابتكار الملموس . ولا يجد هذا الابتكار ما يمثله فى المنهج التصورى ، ذلك لأن التصورات تستخلص من التجارب التى شوهدت أو مثلت من قبل . ومن يستخدمها للتكهن بتجارب جديدة ، لا يمكن أبدا أن يفعل هذا الا فى حدود قديمة وجاهزة . وأيا ما كان الابتكار الذى قد يحمله المستقبل (ان خصوصية كل دقيقة وفرديتها تجعلها جديدة) فانه يفلت من التصور . الحق ان التصورات هى استعدادات تالية للموت Posr-mortem كافية فقط

---

(٥٥) ينطبق هذا هنا بالطبع على أوسع نطاق تتأمل فيه الفلسفة العالم من حيث هو ، وأجزاءه ، ذلك لأن ثمة مجموعات أصغر (كائنات حيوانية واجتماعية مثلا) ينصهر فيها وجود الأجزاء وفهمنا لهذه الأجزاء .

للفهم المحيط . وحين نستخدمها لتعريف العالم تعريفا مستقبلا ، فاننا نتبين أننا يمكن فحسب أن تزودنا باطار عار مجرد أو تخطيط تقريبى ، يلزم شغله بالادراك الحسى .

ان الفلسفة العقلية تسعى دائما الى نظرة محيطة بجميع الأشياء ، الى نظام مغلق على الأجناس ، يتحكم سلفا فى فكرة امكان ابتكار جوهرى . أما المذهب التجريبى فيرى أن الحقيقة الواقعية لا يمكن أن تكون محددة على هذا الوضع فى سياج تصورى . فهى تفيض وتجاوز الحد ، وتتحول وقد تنقلب الى ابتكارات ، ويمكن أن تعرف معرفة سليمة فقط بتتبع خصائصها المميزة من لحظة الى لحظة بنمو تجربتنا . وعلى ذلك فالفلسفة التجريبية تنبذ ادعاء نظرة شاملة . وهى تقتصد فى أخذ التجربة الشخصية الضيقة بالتصورات ، اذ تراها مفيدة ولكن لا تجعل لها السيادة . بيد أنها تظل رابضة فى صميم تيار الحياة ، متوقعة ، راصدة للوقائع . ولكنها لا تصوغ القوانين ، ولا تزعم أبدا أن علاقة الانسان كفيلسوف بجملة الأشياء تختلف اختلافا جوهريا عن علاقته بأجزاء الأشياء كعامل يومى من عوامل التيار العملى للأحداث . ان الفلسفة مثل الحياة يجب أن تظل أبوابها ونوافذها مفتوحة .

وسنعتمد فى الفصول القادمة — حتى آخر هذا الكتاب — على هذه النظرة التجريبية . وسنتشبث بالقول بأنه لما كانت الحقيقة الواقعية تخلق يوما بعد يوم ، فان التصورات مع كونها خريطة رائعة تظهرنا على ارتباطاتنا لا يسعها أبدا أن تحل محل الادراك الحسى . والأنظمة الخالدة التى تشكلها يمكن على الأقل اعتبارها ، مناطق للوجود ، لنعرف أى نوع من المعرفة يرمى بمعرفة الجزئيات كلها فى الظل . ان زعم العقليين هذا يتخطى الحد .

وبذلك تبرهن الفلسفة ثانية على مطابقتها الجوهرية للعلم ؛ وهذا ما ناقشناه فى الفصل الأول [٥٦] .

الأنظمة التصورية مناطق متميزة من الحقيقة الواقعية :

هذه الفقرة الأخيرة لا تعنى أن التصورات والعلاقات القائمة بينها ليس لها حقيقة واقعية فى طريقها « الخالد » . وهـذا هو شأن المدركات الحسية فى طريقها « المؤقت » . فما هو الحقيقى اذن ؟ ان أفضل تعريف أعرفه هو ما تزودنا به القاعدة البرجماطية : « كل شىء حقيقى حين نجد أنفسنا ملزمين بأخذه فى اعتبارنا على نحو ما »[٥٧] . وعلى ذلك فالتصورات حقيقية مثلها مثل المدركات الحسية ؛ ذلك لأننا لا نستطيع أن نعيش لحظة دون أن ندخلها فى اعتبارنا . ولكن النوع الخالد للوجود الذى تحظى به أدنى من ذلك النوع المؤقت . ذلك لأنه ثابت وتخطيطى ويفتقر الى عدد كبير من الخصائص التى تمتلكها الحقيقة الواقعية المؤقتة . فيجب على الفلسفة اذن أن تقر بكثير من مناطق الحقيقة الواقعية يتداخل بعضها فى البعض الآخر . والأنظمة التصورية فى الرياضيات ، والمنطق ، وعلم الجمال، والأخلاق ، هى من قبيل هذه المناطق ، كل منها مربوط بشكل خاص من

---

(٥٦) تمة طريقة واحدة لعرض المفهوم التجريبى هى القول بأن اللامنطقى يدخل الفلسفة على قدم المساواة مع المنطقى . وبلفرت باكس Belfort Bax فى كتابه : جذور الحقيقة (١٩٠٧) ، يصيغ تجريبيته بهذه الطريقـة (أنظر الفصل الثالث خاصة)

قارن أيضا د.فوست E. D. Faucett : الفرد والحقيقة . (وخاصة الباب الثانى ــ الفصلان ٤ ، ٥)

(٥٧) الأستاذ «تايلر A. E. Taylo » يعطى هذا التعريف البرجماطى فى ص ٥١ من كتابه عناصر الميتافيزيقا (١٩٠٣) . وعن طبيعة الحقيقة المنطقيـة ارجع الى «رسل» : مبادىء الرياضيات .

أشكال العلاقة . وكل منها يختلف عن الحقيقة الادراكية الحسية ، بأنه لا يمثل فى أحد منها تاريخ أو احداث . ان الحقيقة الادراكية الحسية تنطوى على كل هذه الأنظمة الفكرية ، وكثير غيرها زيادة عليها .

التماثل الذاتى للموضوعات الفكرية·

ذكرنا من قبل أن التصور يعنى دائما نفس الشىء : فالتغير يعنى دائما التغير ، والأبيض الأبيض والدائرة الدائرة . والطابع الثابت الخالد لأنظمتنا الفكرية ينبنى على أن الموضوعات التصورية هى هى عينها . فالعلاقة التى يحدث أن ندركها يجب أن نحصل عليها دائما بين حدين لا يتغيران . ولكن كثيرا من الأشخاص يجدون صعوبة فى التسليم بأن تصورا يستخدم فى سياقات مختلفة يمكن أن يكون « هو هو » فى حد ذاته . فنحن حين نصف الجليد والورق معا بصفة « البياض » يفترض هؤلاء المفكرون أنه لابد أن يكون هنالك محمولان فى هذا المجال . فكما يقول « جيمس مل· » (٥٨) . « كل لون هو لون فردى ، وكل حجم هو حجم فردى ، وكل شكل هو شكل فردى . ولكن الأشياء ليس لها لون فردى مشترك ولا شكل فردى مشترك ، ولا حجم فردى مشترك ، معنى هذا أنها ليس لها شكل ولا لون ولا حجم مشترك . فما الذى يكون مشتركا بينها ليستطيع الذهن أن يلاحظه ؟ أولئك الذين يؤيدون أن هناك ثمة شيئا لا يستطيعون بأية وسيلة ذكر هذا الشىء ، فانهم يستبدلون الكلمات بالأشياء . ويستخدمون عبارات فضفاضة غامضة ، لا تعنى حين فحصها شيئا .

---

(٥٨) انظر الفصل الأول ص ٢٤٩ من كتاب :
تحليل الذهن البشرى (١٨٦٩)
Analysis of the Human Mind

فالحقيقة تبعا لهذا المفكر الاسمى هى أن الشيء الوحيد الذى يمكن أن يكون مملوكا بالاشتراك بين موضوعين هو نفس الاسم . فالسواد فى الرداء والسواد فى الحذاء ، هما واحد ، بقدر ما نطلق صفة السواد على كل من الرداء والحذاء . وهنا تتغاضى تماما عن القول بمقتضى هذه النظرة أن الاسم لا يمكن ألبتة أن يكون هو نفس الشيء مرتين . فما الذى يعنيه تصور « نفس الشيء » ؟ اذا طبقنا ، كالمعتاد ، القاعدة البرجماطية ، لوجدنا أننا حين ندعو موضوعين بأنهما نفس الشيء فاننا نعنى اما : (أ) أن ليس ثمة اختلاف نجده بينهما حين نقارنهما . أو (ب) أننا نستطيع أن نستبدل أحدهما بالآخر فى بعض العمليات دون أن تتغير النتيجة . فاذا كان علينا أن نناقش « التماثل » مناقشة مثمرة ، فاننا يجب أن نحمل هذه المعانى البرجماطية فى أذهاننا .

فهل الجليد والورق لا يبديان أى اختلاف فى اللون ؟ وهل نستطيع أن نستخدمها على نحو واحد فى عملياتنا ؟ قد يحل الواحد منهما بالتأكيد محل الآخر فى عكس الضوء ، وقد يستخدمان دون ما فارق كقاعدة لاظهار أى شيء قاتم اللون ، وقد يستخدمان كنماذج طيبة لما تعنيه كلمة «بياض». ولكن الجليد قد يكون قذرا ، والورق قد يكون قرنفليا أو أقرب الى الاصفرار ، دون أن ينقطع وصفهما بالبياض . أو أن الجليد والورق معا فى ضوء واحد قد يختلفان عن ذاتيهما فى ضوء آخر ، ومع ذلك نطلق عليهما صفة «البياض» . ويلوح على ذلك أن معيار اللااختلاف ، قد لا يخلو من نقص . وهذه الصعوبة المادية (التى يعرفها جميع المشتغلين بالتلوين) فى التوفيق بين صبغتين بحيث تكون احداهما كالأخرى تماما ولا يكون ثمة اختلاف بينهما تماثل الواقعة التى يدركها الاسميون حين يقولون ان

معانينا الفكرية ليست أبدا مرتين سواء . فهل نسلم مع ذلك بأن تصورا كالأبيض لا يمكن ألبتة أن يحتفظ بدقة بنفس المعنى ؟

قد يكون من السخف أن نقول ذلك ، لأننا نعلم أنه تحت كل التحولات التى تحدث نتيجة لتغيير الضوء ، وللقذر ، ولعدم صفاء الصبغة ... الخ هنالك عنصر من صفة اللون يختلف عن صفات اللون الأخرى الذى نقصد أن تدل عليه كلمتنا دلالة ثابتة . ان استحالة عزل هذه الصفة وتثبيتها ماديا أمر غير مقبول . ففى استطاعتنا أن نعزلها وتثبتها عقليا ، ونقرر أننا كلما قلنا « أبيض » فان هذه الصفة ذاتها سواء أكان تطبيقها صحيحا أو باطلا هى بالضبط ما نعنيه . ان معانينا يمكن أن تكون هى ذاتها بقدر ما نقصد بها أن تكون كذلك ، بصرف النظر عما اذا كان ما نعنيه ممكنا ماديا أو غير ممكن . ان نصف الأفكار التى نستخدمها هى عن أشياء مستحيلة أو مبهمة — الأصفار ، اللامتناهيات ، الأبعاد الأربع ، حدود كمال مثالى ، القوى ، علاقات مفصولة عن أطرافها ، أو حـدود معرفة تعريفا تصـوريا فقط بعلاقاتها بحدود أخرى قد تكون هى بالمثل وهمية . « فالبياض » يعنى صفة لون يحدد الذهن مستواه ، ويمكن للذهن أن يحكم بأنه موجود هنالك تحت كل القناعات المادية . هذا الأبيض هو دائما نفس الأبيض . فما جدوى الالحاح فى القول بأننا مع كوننا نحدده بأنه هو ذاته ، لا يمكن أن يكون هو ذاته مرتين ؟ فهو يقوم أمامنا بقوامه على افتراض أنه هو بذاته ، وعلى ذلك فالنظرية الاسمية باطلة فيما يختص بالأشياء من ذلك النوع التصورى ، وصادقة فقط عن الأشياء فى تيار الادراك الحسى .

ان ما أؤيده هنا هو النظرية الأفلاطونية ، وهى أن التصورات أفراد ، وأن مادة التصور لا تتحول ، وأن الحقائق المادية تتألف من مواد تصور متنوعة تشارك فيها . ويعرف هذا « بالواقعية المنطقية » فى تاريخ الفلسفة .

وقد كان تحبيذ الأذهان العقلية لها أكثر من تحبيذ الأذهان التجريبية ؛ ذلك لأن مادة التصور فى نظر المذهب العقلى سابقة وأولية بينما الأشياء المدركة ثانوية فى طبيعتها . وهـذا الكتاب الذى ينظـر الى الادراكات المحسوسة على أنها أولية ، والتصورات على أنها مصدر ثانوى ، يمكن أن يعتبر شاذا على نحو ما فى محاولته الجمع بين الواقعية المنطقية مع ضرب تجريبى من الفكر (٥٩) .

التصورات والمدركات الحسية متحدة

وأعنى بهذا أنها جميعا مصنوعة من نوع المادة نفسها ، منماث بعضها فى البعض الآخر حين تتناولها جميعا معا . وكيف يمكن أن تكون على غير ذلك حين تكون التصورات أشبه بالأبخـرة الصاعدة من قلب الادراك الحسى الذى تتكثف عنده مرة ثانية حين تستدعى للخدمة العملية ؟ ليس هنالك من يستطيع أن ينبئنا عن الأشياء التى يتناولها الآن فى يده ويطالعها ، كم ينفذ خلال عينيه وكم ينفذ من بين أصابعه ؟ وكم من عقله المدرك يتحد مع هذا ويجعل منها جميعا هذا « الكتاب » المعيّن ؟ ان الأجزاء الكلية والجزئية فى التجربة مندمج بعضها فى البعض الآخر اندماجا تاما ، وهى

---

(٥٩) لمزيد من الملاحظات المؤيدة لتماثل الموضوعات التصـــورية ــ انظر ص ٣٣١ ــ ٣٣٥ من :

W. James in Mind vol. iv, (1879)

ص ١٥١ ــ ١٥٤ من :

T.H. Bradley : Tthical Studies (1871)

ص ٢٦٠ ــ ٢٨٢ من ٠

Principles of Logic

ووجهة النظر الاسمية عرفها «جيمس مل» على نحو ما ألمعنا ، وعرضـــها « جون ستيوارت مل » فى كتابه عن المنطق ٠ (ط ٠ ثامنة ٠ ص ٧٧) ٠

جميعا لا غنى عنها . فالتصور ليس من قبيل خطاف ملون لا يمكن أن تعلق عليه سلسلة واقعية ، ذلك لأننا نعلق تصورات على مدركات حسية ومدركات حسية على تصورات باتصال واستمرار ؛ والعلاقة بين الاثنين أقرب ما تكون الى ما نجده فى المناظر الأسطوانية حيث البطانة الملونة تواصل صدر الصورة الحقيقية بغاية من الدهاء ، بحيث يفوت المرء اكتشاف الفاصل بينهما .

ان هذا العالم الذى نعيش فيه بالعقل لعالم من المستحيل فيه — اللهم الا بالعودة بالنظر الى الماضى — أن نميز مساهمة العقل من مساهمة الحس. وهما فى اطار وفلك واحد ، مثلهما فى ذلك مثل طلقة بين الجبال يتجاوب صداها فى ثنايا الصخب ، ومع ذلك فان الانعكاسات العقلية لتجسم التجربة الادراكية الحسية التى تحيط بها ، ثم تربطها مع أجزاء أبعد فى الوجود . وتعمل أفكار هذه الأجزاء بدورها كأجهزة تحليل الصوت التى تلتقط أنغاما جزئية فى أصوات مركبة ؛ وتساعدنا على تحليل ادراكنا الى أجزاء ، وعلى تجريد عناصرها وعزلها .

وعلى ذلك فالوظيفتان العقليتان تتبادلان العمل . فالادراك الحسى يعجل بفكرنا ؛ والفكر بدوره يثير ادراكنا الحسى . فكلما زادت رؤيتنا زاد تفكيرنا ، بينما كلما زاد تفكيرنا زدنا رؤية فى تجربتنا المباشرة ، وزاد نمو التفاصيل ، وزادت دلالة حلقات ادراكنا (٦٠) . وسنرى فيما بعد حين

---

(٦٠) انظر :

F.C.S. Schiller : "Thought and Immediacy" in Journal of Philosophy etc. iii, 234

ويمضى التفسير الى العمق حدا يجعلنا نستطيع أن نفعل كما لو لم تكن تجربتنا مؤلفة من شىء اللهم الا أنواع مختلفة من مادة التصور التى نحللها اليها . ومثل خامة التصور هذه قد ينظر اليها فى كثير من الأحيان لأغراض =

تتناول النشاط العلى ، كيف أن هذه السعة فى امتداد معرفتنا من ثنـايا صياغة الادراكات الحسية فى أفكار هى سعة هامة من الوجهة العملية . فمن مركب المدركات الحسية والأفكار ، ومن نطاقهما تتحدد المعلولات ؛ وقد تعدو حينئذ معلولات مختلفة عن تلك التى قد تنشأ عن المركز الادراكى الحسى ذاته . بيد أن هذه النقطة صعبة ، وفى هذه المرحلة من حجتنا تكفى هذه الاشارة الموجزة .

اعتراض ورد عليه

والقراء الذين وافقوا معنا على أن أنظمتنا التصورية ثانوية ، وهى فى جملتها أشكال من الوجود غير كاملة وضرورية ، سيشعرون الآن أن فى وسعهم أن يعودوا الى تيار الادراك فى تجربتهم الجارية فيختصونه باحساس قلبى . فمهما يكن من قلة ما يجود به فى فترة معطاة ، فهو شىء حقيقى اطلاقا . والفكر العقلى باهتمامه المطلق باللامتغير والعام ، قد أبخس دائما نبضات حياتنا الجارية وأنكر عليها الوجود . وليست الخدمة التى أسدتها التجريبية من جانبها بخدمة ضئيلة ، اذ قضت على اعتراض المذهب العقلى ، وبررت تبريرا مفهـوما احساسـنا الغـريزى بتجربتنا المبـاشرة . يقول « امرسون » : — « عالم آخر ! ليس هنالك عالم آخر غير هـذا الذى تنبنى عليه سيرتنا » .

والاعتقاد فى صدق كل لحظة جزئية نشعر فيها بوطأة هذه الحياة الدنيا ، حين نعمل هنا أو حين يتم العمل بفضل جهودنا ، هو فردوس يسعى أصحاب

= العمل والمناقشة ، كما لو كانت معادلة تماما للحقيقة الواقعية . ولكننا لسنا فى حاجة الى أن نعيد ماسبق أن ذكرناه من ان ليس ثمة قدر منها يمكنه البتة ان يكون معادلا تماما ، وأنه يظل — من وجهة التكوين — صياغة ثانوية .

المذهب العقلى ، دون جدوى ، الى اخراجنا منه ، الآن بعد أن نقدنا طريقتهم فى التفكير .

ولكنهم ما برحوا يقومون بمحاولة واحدة أخيرة ، ويتهموننا بالحمق والسفه . فهم يصرون على القول : « بقدر ما ينبنى اعتقـادكم فى اللحظات الجزئية على حجة عقلية (وليس مجرد نبذ للشك ، كما هو شأن الأبقار والجياد) ، فهو مؤسس على التجريد والتصور . فباستخدام التصورات فحسب أقمتم مدركاتكم عن الواقع — وعلى ذلك فالتصورات هى الأشياء الحية ، والمدركات الحسية معتمدة عليها فى صـفة الواقعية التى يزودها بها استدلالكم . فأنتم هنا تقعون فى التناقض مع أنفسكم : فالتصورات تلوح كأنما هى أدوات الحقيقة الظافرة ، لابد لكم أن تستخدموا سلطتها الخاصة ، حتى حين تسعون الى تزويد الادراك بسلطة أعلى منها » .

والاعتراض مموّه ، وهو يتلاشى فى اللحظة التى تتـذكر فيها أن التصور لا يعدو كونه فى نهاية الأمر « دالا » ، والتصـور « الحقيقة الواقعية » الذى نحتفظ به للادراك المباشر ، ليس خلقاً تصوريا جديدا ، ولكنه فحسب نوع من العلاقة العملية الخاصة بارادتنا نجربها تجـربة حسية [٦١] ، ولا يلبث الاستدلال أن يتدخل فيها ، ولكنها لا تعود — حين يشل عمل هذا الاستدلال استدلال آخر — الى مكانها الأصلى كأن شيئا لم يحدث . أما أن التصورات يمكن أن تشل تصورات أخرى . فتلكم احدى وظائفها العملية العظيمة .

وفى هذا كذلك ردٌ على التهمة القائلة بأن من التناقض الذاتى استخدام

(٦١) قارن :

W. James : Principles of Psychology ch xvi "The Perception of Reality".

التصورات لتدمير سطوة التصور عامة . ان أفضل طريقة لاظهار أن السكين لا يقطع ، هى أن نحاول القطع به . فالمذهب العقلى ذاته هو الذى مر ، لا محالة ، التصور . وذلك أن التصور ، حين يعمل بعد نقطة معينة — لا يعدو أن يراكم فحسب متناقضات جدلية (٦٢) .

---

(٦٢) قارن أيضا بصـــــدد هذا الاعتراض : هامش ص ٣٣٩ ـ ٣٤٣ من كتاب : عالم متعدد « لوليم جيمس » ٠

الفصل السابع

الواحد والكثرة

ونحن نعتقد الآن أن الطبيعة كلها — متميزة من الحقيقة الواقعية بأسرها — معطاة فى تيار الادراك الحسى ، بيد أن التيار وان كان مستمرا من تال الى تال ، فان أجزاءه غير المتجاورة تفصلها أجزاء تتداخل بينها . ومثل هذا الانفصال يبدو ، فى حالات متنوعة ، عاملا على التفرقة الايجابية. فالجزء الأخير قد لا يحتوى على أى جزء متخلف من الجزء السابق ، وقد لا يشبهه ، وقد ينساه ، وقد ينعزل عنه بحدود مادية أو سدٍّ منيع .

التعددية ضد الواحدية

وعلى ذلك فنحن حين نستخدم عقلنا لكى تقسم هذا التيار ، ونجعل كل عضو من أعضائه فردا قائما بذاته ، فان علينا (بصفة مؤقتة ، وبطريقة عملية على أية حال) أن تتناول عددا ضخما من هذه الأعضاء ، كما لو لم يكن بينْ كل منها والآخر علاقة أو بينها علاقة نائية . فنحن نمسك بها فردا فردا أو موزعة ، وننظر الى التيار كما لو كان جملتها أو حصيلتها . ويشجع هذا التصور التجريبى ، وهو أن الأجزاء متميزة وأن الكل حاصلها .

وتعارض النزعة العقلية هذه النظرية ، متحدية بأن الكل هو الجوهرى وأن الأجزاء تشتق منه ، وأن كلا منها ينتمى الى الآخر ، وأن الانفصالات التى تتقبلها دون أن ننقدها هى انفصالات وهمية ، وأن العالم بأسره بدلا من أن يكون جملة ، هو وحده الوحدة الخالصة فى الوجود التى تؤلف

(بعبارة دالمبر التى يستشهد بها فى أحيان كثيرة) .. « واقعة واحـدة ، وحقيقة عظيمة » .

ويعرف التناوب هنا على أنه تناوب بين التعددية والواحدية . وهو أعنف مآزق الفلسفة كلها بالرغم من أنه لم يتضح بتميز الا فى أيامنا هذه هل توجد الحقيقة الواقعية وجودا موزعا ؟ أو جملة ؟ فى شكل « كل شىء من الأشياء » أو « كل واحد منها » أو « أى واحـد منها » أو « هـذا أو ذاك » أو فحسب فى شكل كل أو شامل ؟ ان المضمون الذاتى يتواءم مع كل شكل من هـذه الأشكال محتويا على الكلمة اللاتينية Cnres أو Cuncti ، أو الألمانيـة Alle أو Sammtliche ويعتبر بذلك عـادة عن المتناوبات .

فالتعددية تناصر التوزع ، والواحدية تؤيد الشكل الجمعى للوجود . والمرجو من القارىء أن يلاحظ أن التعددية لا تحتاج الى أن تفترض من البداية كونها مناصرة لشكل معين من الانفصال بين كثرة من الأشـياء يدعيها . ان للتعددية فحسب مغزى سلبيا يتمثل فى مناقضـتها لقضـية الواحدية القائلة بأن ليس ثمة انفصال على الاطـلاق . فخـروج شىء — لا محالة — من شىء آخر ، وان يكن الى ما لا نهاية ، فى مناسبة ما ، يكفى — اذا ثبت — أن يطوّح بالنظرية الواحدية .

وأملى ألا يضيق القارىء ذرعا بما يكتنف المصطلحات التى أستخدمها من غموض بالغ . فالقول بأن ليس ثمة انفصال يبدو فى ظاهره مجرد سخف، لأننا نجد انفصالات عملية لا حصر لها . فان جيبى منفصل عن حساب « مستر مورجان » الجارى فى المصرف ، وذهن الملك ادوارد السابع منفصل عن هذا الكتاب . ولا بد أن الواحدية تعنى أن كل الانفصالات الظاهرية

من هذا القبيل يصل بينها ثمة اتحاد مطلق أعمق تعتقـد فيه ، ولا بد أن يكون ذلك الاتحاد — على نحو ما — أشد واقعية من الانفصالات العملية التى تظهر على السطح .

وقد ظلت الواحدية — من وجهة نظر الواقع التاريخى — محصورة بوجه عام فى نطاق من الغموض والصـوفية بخصوص المبدأ النهـائى للوحـدة .

انواع الوحدانية

لأن يكون واحدا أروع من أن يكون كثرة ؛ وعلى ذلك يجب أن يكون مبدأ الأشياء واحدا . ولكن ليس ثمة تفسير دقيق عن هـذا الواحد . فأفلوطين يدعوه ببساطة الواحد : « فالواحد هو كل الأشياء وهو مع ذلك ليس شيئا من الأشياء » ... اذ لنفس السبب لكون لا واحد منها فى الواحد ، هى جميعها مشتقة منه . زد على ذلك أنها لكى تكون موجودات حقيقية ، فالواحد ليس وجودا ، بل هو أبو الوجودات . وتولدّ الوجود هو أول فعل للتولد . ولما كان الواحد كاملا بالعقل ، لا يسعى الى امتلاك شىء ، وليس فى حاجة الى شىء ، فانه يفيض ، وما يفيض يشكل جواهر أخرى .. فكيف ينبغى لأكمل كمال وأول خير ، أن يتعلق على ذاته ، كما لو كان حاسدا عاجزا ؟ ... من الضرورى اذن أن يخرج شىء ما منه .. »[٦٣] .

الواحـدية الصوفية

ويشبه هذا نظرية « براهما » أو « أتمان » الهنـدوكية . فكريشنا

(٦٣) قارن الفقرات فى ص ٣٦٣ — ٣٧٠ من كتاب :
C. M. Bakewell : Source-Book in Ancient phylosophy
أو الكتب الأربع الأولى من الانيـادة الخامسـة : ترجمـة : F. Bonillire

المقدس ، يتحدث عن الواحد فى قصيدة « باجاقات — چيتا » فيقول :
« أنا التضحية ، أنا الشعائر القربانية ، أنا الدماء المسفوكة قربانا للأسلاف.
أنا العقار ، أنا الرُّقية . أنا الزُّبدة القربانية أيضا . أنا النار . أنا العطر والطيب . أنا أبو العالم وأمه وساعده وجده . أنا المذهب الصوفى ، الطهارة الطريق ، العضد ، السيد ، الشاهد ، السكان ، الملاذ ، الصديق ؛ الأصل ، التحلل ، المكان ، الوعاء ، البذرة التى لا تنضب . أنا أدفىء العالم وأصنع الأمطار وأسقطها . أنا طعام الآلهة ، وأنا الموت . أنا الوجود واللاوجود ... أنا سواء لجميع الكائنات . ليس لى عدو ولا صديق .. فاتجهوا بقلوبكم الىّ ، واعبدونى ، ضحوا من أجلى ، وحيُّونى » (٦٤) .

وأنا أدعو هذا الضرب من الواحدية واحدية صوفية ؛ فهى لا تنكشف فحسب فى صيغ تتحدى الفهم ، بل تعتمد (٦٥) أيضا على ذاتها اذ تلجأ الى حالات من الاشراق لا توهب للعاديينَ من الناس . وعلى ذلك فان

---

(٦٤) ترجمة تومسون ـ الفصل الرابع

(٦٥) للغزالى • الفيلسوف والمتصوف الاسلامى ، صورة أشد واحدية لعين الفكرة من حيث الجوهر . حيث يذكر أن ، الله هو الهادى الى صراط مستقيم ، فهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لامعارض لحكمه ، ولا راد لقضائه • خلق الجنة وخلق لها أناسا استعملهم لطاعته ، وخلق النار وخلق لها أناسا استعملهم للمعصية • وقال كما ورد فى الأثر عن النبى (ص) : «هؤلاء للجنة ولا أبالى ، وهؤلاء للنار ولا أبالى» • فهو ، على ذلك ، الله ، الأعظم ، الملك ، الحقيقة • لايسأل عما يفعل وهم يسألون •

D. B. Macdonald, translation, in Harfard Siminary Record Jan. 1910

قارن فى ذلك نصوص أخرى عن الغزالى فى ص ٤١٥ ـ ٤٢٢ من كتاب «وليم چيمس» : تنوع التجربة الدينية :

W. James : The Varieties of Religious Experience

« بورفيرى » Porphyry فيما كتبه عن حياة أفلوطين أضاف — بعد أن قال : انه هو نفسه كانت له مثل هذه الفراسة حين كان عمره ٦٨ سنة — أنه بينما كان يعيش مع أفلوطين تحققت للأخير أربع مرات سعادة القرب من الله ، والاتحاد به اتحادا شعوريا فى فعل يجلّ عن الوصف .

ان الطريقة الصوفية المألوفة للوصول الى رؤية الواحد ، هى بالتدرب على التقشف ، وهو تدرب يتماثل من حيث الجوهر فى جميع الأنظمة الدينية . ولكن هذا النوع من الوحدانية الذى يجلّ عن الوصف ، ليس على الدقة فلسفيا ، لأن الفلسفة من حيث ماهيتها حديث وافصاح ، ولذلك سأمر به دون تعليق .

والطريقة الفلسفية المعتادة للوصول الى وحدانية أعمق كانت فى تصور الجوهر . وقد استخدم هذه الفكرة اليونان أولا ، ونضجت بعناية عظيمة خلال العصور الوسطى .

واحدية الجوهر

وحين عُرّف الجوهر بأنه كائن يوجد بذاته ، فهو ليس بحاجة الى ذات أخرى يلازمها ، فقد تميّز من البداية من جميع الأعراض

Ens ita per se exisyens uy non indigeant alio tamquam subjecyo cui inhaereat exisyendum

(التى تتطلب ذاتا تلازمها Cugis esse est inesse

وقد غدا الجوهر ثمتئذ عِدْلا « لمبدأ الفردية » فى الأشياء ، ولماهيتها. وقسم الى أنماط متنوعة ، مثلا الى جواهر أولى وجواهر ثانية ، الى بسيطة ومركبة ، الى كاملة وناقصة ، الى نوعية وفردية ، الى مادية وروحية. والله ، طبقا لهذا الرأى ، جوهر ، لأنه يوجد بذاته Per se ، كما يوجد

من ذاته Ase ولكنه بالنسبة للكائنات الثانوية هو الخالق وليس الجوهر، لأنها بمجرد خلقها ، توجد بذاتها لا من ذاتها . وعلى ذلك ففكرة الجوهر عند الاسكولاستيكيين هى موحّد جزئى فقط ، ويشكل العالم من كليتها ، تعددا من وجهة نظر الجوهر (٦٦) .

وقد خرج « اسبنيوزا » على النظرية الاسكولاستيكية . فقد بدأ كتابه عن « الأخلاق » بالبرهنة على أن ثمة جوهرا واحدا فقط ممكنا ، وأن ذلك الجوهر يمكن فحسب أن يكون الله الضرورى اللامتناهى (٦٧) .

---

(٦٦) ابحث عن معنى كلمة «جوهر» فى كشاف أى كتاب سكولاستيكى . من قبيل :

Rickeby : General Metaphysics

A. Stockl : Lebruch d. Philo.

P.M. Liberatore : Compendirim Logicae et Metaphysicae

(٦٧) أوجز «سبنيوزا» نظريته فى القسم الأول من ملحق كتابه . «الأخلاق» ، حيث يقول : «لقد شرحت الآن طبيعة الله وصفاته ، مثل كونه يوجد بالضرورة ، وكونه واحدا أحدا ، وأن ماهو عليه وما يكونه يفيض من محض ضرورة طبيعية ، وأنه العلة الحرة لجميع الأشياء أيا كانت ، وأن جميع الأشياء فى الله ، تعتمد عليه ، حتى أنها لايمكن أن تكون أو أن تتصور بدونه ، وأخيرا أن جميع الأشياء قد قدرها الله من قبل ، لابحرية ارادته ، ولا على هواه ، بل بفضل طبيعته المطلقة وقدرته اللامتناهية» — ويمضى «سبنيوزا» ليدحض الفكرة السوقية عن العلل الغائية — فالله لايسعى الى غايات ، فلو فعل ، لكان معنى هذا أن ثمة شيئا ينقصه . ان الله يعمل عن ضرورة منطقية لطبيعته كلها .

وقد وجدت بيانا واحديا طيبا آخر فى كتاب على نمط كتاب اسبنيوزا : « .... ان وجود كل موضوع مركب فى الظاهر لايرتكن الى الموضوع ذاته ، بل الى الوجود الكلى الذى هو وحدة مطلقة تشمل فى ذاتها كل ما يظهر . فجميع الموجودات الجزئية هى من ثم ... تتغير دون انقطاع الواحد منها الى الآخر : تأتى وتذهب ، تتشكل وتنحل من خلال علة واحدة كلية لطاقة العالم ، وهى الوحدة المطلقة للوجود الكلى ، وتعتمد على قانون عام واحد هو الرباط الرياضى .... وهو الموجود المطلق الذى لايتغير فى السرمدية بأسرها . ومن ثم فمن العالم ككل فى طاقة وجوده ، يتحدد العالم المادى ، ووجوده هو استخلاص رياضى من عالم رياضى أو عقلى ، يشكله من قبل عقل قائم موجود بذاته . وأطلق على هذا العالم الرياضى أو العقلى ، العقل المطلق ، اله العالم . »

انظر ص ١٢ — ١٣ من

Solomon : J. Silberstein : The Disclosures of Universal Mysteries, N.Y. 1906.

وقد جلب هذا الضلال الدينى اللوم على « اسبنيوزا » ولكنه وجد تأييدا من الفلاسفة والشعراء منذ ذلك الحين . ووحدة الحلول عند اسبنيوزا صورة بلغت مبلغا من التسامى لا يدركه الذهن . وظل الأمر كذلك الى أن بدأ لوك ، وباركلى ، وهيوم ، عملهم النقدى ، فأخذ الشك يسرى بأن فكرة الجوهر لابد أن تكون فحسب كلمة مقنعة بقناع فكرة (٦٨) .

نقـد الجـوهر

لقد اعتقد « لوك » فى الجواهر ، ولكنه اعترف بأننا ليست لدينا فكرة واضحة من هذا القبيل اطلاقا ، بل فقط افتراض غير يقينى عن شىء لا نعرف ما هو ، نأخذه على انه أساس أو دعامة تلك الأفكار التى لا نعرفها (٦٩) وقد نقد « لوك » الجوهر الشخصى ، كما نقد مبادىء التماثل الذاتى فى أذهاننا المختلفة . وقال « لوك » ان الهوية الذاتية لا تعدو أن تتألف تجريبيا من واقعة وظيفية ادراكية ، هى أن حالات ذهننا اللاحقة تواصل حالاته السابقة وتتذكرها (٧٠) .

---

(٦٨) لا أحد يعتقد أن كلمات من قبيل «الشتاء» «الجنس» «المنزل» تدل على جواهر ٠ فهى تشير الى وقائع جامعة ، تجتمع أجزاؤها معا بطريقة يمكن تتبعها تجريبيا ٠ وحتى حين لانستطيع أن نحدد ما يجمع المعلومات معا ، كما فى «السم» «الوعكة» «القوة» ، فاننا نفترض جوهرا ، بل نرى أن الكلمة لابد أن تدل على ظاهرة ما برح علينا أن نكتشفها ٠ والاسميون يتناولون جميع الجواهر تبعا لهذا التمثيل ، ويعتبرون «المادة» «المذهب» «النفس» بمثابة أسماء لصفات عديدة مجموعة ، ليست رابطة الاتحاد بينها جوهرا يطابق الاسم ، بل يجب أن تكون هذه الرابطة بالأحرى جزءا خفيا من الظاهرة بتمامها ٠

(٦٩) انظر : مبحث فى العقل البشرى ٠ الكتاب الأول ـ الفصل الرابع ـ فقرة ١٨

Essay Concerning Human Undustanding, B. i, chap. iv and 18.

(٧٠) نفس المصدر السابق

book ii, chap. xxvii, p.p. 9.27.

الكتاب الثانى الفصل (٢٧) الفقرات من ٩ الى ٢٧

ويطبق « باركلى » نفس النقد على فكرة الجوهر الجسمى ، فيقول : « عندما أتأمل الجزأين (« الوجود » عامة و « الأعراض المساندة له ») اللذين يؤلفان ، معنى الكلمتين « الجوهر المادى فاننى أقتنع بأن ليس ثمة معنى متميز تابع لهما ... هَبْ أن ثمة عقلا دون عون الأجسام الخارجية يتأثر بنفس سياق الاحساسات التى لديك تنطبع بنفس النظام ، وبنفس الحيوية فى ذهنه . اننى لأتساءل : ما اذا لم يكن لهذا العقل كل الحق فى أن يعتقد فى وجود الجواهر الجسمية ، التى تمثلها أفكاره وتثيرها فى ذهنه بحيث يتيسر لك أن تعتقـد نفس الشىء » [٧١] وباختصـار ، فان بعض الاحساسات المجموعة ، هى ما تعرف عليه تلك الجواهر الجسمية ، ومن ثمة فان المعنى الوحيد الذى يمكن أن تدعيه كلمة « مادة » هو أنها تدل على مثل هذه الاحساسات وتجمعاتها .

وسيقر القارىء بأن قاعدتنا البرجماطية هى المستخدمة فى هذا النقد فأى اختلاف فى التجربة العملية نفترض كونه مؤديا الى أن لكل منا مبدأ شخصيا جوهريا ؟ هذا الاختلاف هو أننا نستطيع أن نتذكر ماضينا ونضع يدنا عليه ، اذ نقول انه ماضينا . فما الاختلاف فى أن فى هذا الكتاب مبدأ جوهريا ؟ هو أن بعض الاحساسات البصرية والعضلية تلتصق معا على الدوام فى حزمة : وعلى ذلك فان كل ما تعنيه كلمة جوهر هو أن بعض التجارب الادراكية الحسية تبدو منتمية بعضها الى البعض الآخر . ويحمل « هيوم » النقد الى آخر درجة من الوضوح فيقول : « ليس لدينا فكرة ما عن جوهر متميز من مجموعة من الكيفيات الجزئية ، كما ليس لدينا أى معنى آخر حين نتحدث عنه أو نستدل بصدده . ان فكرة جوهر ... ليست شيئا

---

(٧١) أصول المعرفة البشرية · الباب الأول · الفقرتان ١٧ ، ٢٠
Principles of Human Knowledge

اللهم الا مجموعة من الأفكار البسيطة اتحدت بفعل الذهن وأصبح لها اسم خاص يدل عليها ، نستطيع به أن نسترجع هذه المجموعة »[٧٢] .

وتناول « كنط » الجوهر بطريقة تتفق مع طريقة « هيوم » فى انكار كل مضمون ايجابى للفكرة . ويختلف عن « هيوم » فى أنه يلحق الادراكات المتغيرة بالاسم الثابت . فمقولة الجوهر توحدها بالضرورة معا ، وتجعل بذلك الطبيعة معقولة [٧٣] . ومن المستحيل أن نوافق على هذا ؛ فان مجموعة الكيفيات تكف عن أن تكون معقولة حين ندعو الجوهر « مقولة » مما لو دعوناه مجرد كلمة عارية .

التحليل البرجماطى للوحدانية

فلندر ظهورنا للطرائق التى تجلّ عن الوصف والطرائق غير المعقولة فى تفسير وحدانية العالم ، ونبحث ما اذا كانت « الوحدانية » المؤيدة ، بدلا من أن تكون مبدأ ، يمكن أن تكون اسما مثل « الجوهر » يصف واقعة أن بعض الاتصالات النوعية والقابلة للتحقق ، توجد بين أجزاء التيار التجريبى . يعود بنا هذا الى قاعدتنا التجريبية : لنفرض أن هنالك وحدانية فى الأشياء ، فعلى أى نحو تعرف ؟ وأى اختلافات فيها لى أو لك ؟

فسؤالنا ينقلب رأسا على عقب ويمضى بنا الى بحث أكثر جدوى . ففى

(٧٢) رسالة فى الطبيعة البشرية ـ الباب الأول ـ الفقرة (٦)

Treatise on Human Nature

(٧٣) نقد العقل النظرى ـ التمثيل الأول للتجربة . وتجد نقدا أكثر استفاضة لتصور الجوهر عند :

J.S. Mill : A System of Logic B. i, ch. iii, p.p. 6-9.

B.P. Bowne : Metaphysics. part 1. chap. i.

ويستخدم «باون Boune» كلمتى موجود وجوهر كمترادفتين .

وسعنا أن نتصور فى يسر الأشياء التى لا يكون لها ارتباط فيما بين بعضها والبعض . فقد نفترضها شاغلة أزمنة وأمكنة مختلفة ، كما تفعل ذلك أحلام أشخاص مختلفين . وقد تكون غير متشابهة وغير متماثلة ، وكل منها جامد تجاه الآخر ، بحيث لا تتدافع أبدا أو تتداخل . وحتى الآن قد يكون هنالك بالفعل عوالم بتمامها متفاوتة عن عوالمنا بحيث اننا نحن الذين نعرف عوالمنا لا حيلة لنا فى أن ندرك أنها موجودة . ومع ذلك فنحن نتصور تعددها ، ومن حيث الواقع يشكل مجموعها ما هو معروف فى المنطق « عالم واحد للمناقشة » . فصياغة عالم للمناقشة ، كما هو واضح من هذا المثال ، ليس فيه حجة على نوع جديد من الارتباط .

وأنا لا أفهم الأهمية التى يختص بها بعض الكتاب الواحديين كون أى فوضى يمكن أن تغدو عالما بمجرد تسميتها . فيجب علينا أن نبحث عن شيء ما أفضل فى طريقة الوحدانية من قابليتها لكى ينظر اليها عقليا معا ويطلق عليها اسم جمع .

فأية ارتباطات يمكن أن تدرك ادراكا حسيا أو فى الواقع ، بين أجزاء مجموعة يشار اليها اشارة مجردة بأنها عالمنا ؟

ثمة عدد لا يحصى من ضروب الاتحاد بين الأجزاء ، بعضها على نطاق أوسع ، وبعضها على نطاق آضيق . وليس كل أجزاء عالمنا تتحد اتحـــادا آليا ، اذ قد يتحرك بعضها دون أن يتحرك سائرها . ومع ذلك فكلها تبدو متحدة بالجاذبية بقدر ما هى أشياء مادية .

أنواع الوحدانية

وبعض هذه بدورها تتحد اتحادا كيميائيا ، بينما لا يتحد بعضـــها الآخر ، ويصدق ذلك بالمثل على الارتباطات الحرارية والبصرية والكهربائية

وغيرها من الارتباطات المادية . هذه الارتباطات تخصيصات لما نعنيه بكلمة وحدانية حين نطبقها على عالمنا . فليس ينبغى لنا أن ندعوها واحدا ما لم ترتبط أجزاؤها بهذه الطرق أو بغيرها . ولكن من الواضح حينئذ أننــا بالمنطق عينه ينبغى أن ندعوها « كثرة » بقدر ما تنفصل أجزاؤها بنفس الطرائق أى أن تكون قاصرة كيميائيا الواحد منها مع الآخر ، أو غير موصلة للكهرباء ، والضوء والحرارة . فى هذه الضروب من الاتحاد جميعها ، تثبت بعض أجزاء العالم أنها متصلة بأجزاء أخرى ، بحيث أنك لو اخترت خط تأثيرك أو عباراتك اختيارا صائبا . ففى وسعك أن ترحل من قطب الى قطب دون انقطاع . ومع ذلك فاذا اخترتها اختيارا خاطئا ، فانك تقابل عقبات ، وغير موصلات من البداية ، ولا يمكن لك أن ترحل بالمرة . وعلى ذلك فليس ثمة وحدانية مطلقة ولا كثرة مطلقة من وجهة النظر المادية ، بل مزيج من ضروب من الجانبين محــددة تحــديدا دقيقــا . زد على ذلك ، أنه لا الوحدانية ولا الكثرة تلوح هى الصفة الألصق بالماهيــة ، وانما هى قسمات متسقة فى العالم الطبيعى .

وثمة عدد كبير من اختلافات عملية أخرى نعنيها حين نطلق على شىء أنه واحد . فعالمنا ، اذ يركب فى الزمان والمكان ، له وحدة زمانية مكانية . ولكن الزمان والمكان يربطان بين الأشياء بأن يفصلا بينها فصلا محددا . وعلى ذلك فمن الصعب القول ما اذا كان ينبغى للعالم أن يطلق عليه أنه « واحد » أكثر مما نعتبره « كثرة » فى هذه النظرة الزمانية المكانية .

ويصدق هذا بالمثل على الوحدانية النوعية التى تأتى من كون عــدد كبير من أجزاء العالم متماثلا . فحين يتماثل شيئان يمكنك أن تقوم بصدد الأول باستدلالات تصلح للثانى ، حتى أن هذا النوع من الاتحاد بين

الأشياء — بقدر ما نحصل عليه — ثمين للغاية من وجهة النظر المنطقية . ولكن التنافر اللامتناهى بين الأشياء يوجد فى نفس الوقت مع كل نوع من التقارب بينها نكتشفه ، ولا يظهر عالمنا بتميز على أنه واحد فى جوهره ، أكثر مما يظهر على أنه كثرة ، من وجهة النظر التكوينية هذه .

لقد مسسنا الوحدة العقلية التى يمكن اسنادها للعالم كنتيجة لاستطاعتنا أن نعنى العالم كله فى آن واحد . والاتحاد العقلى الحسى الذى تصنعه معرفة شاملة من النمط الادراكى ، تحيط فى ضربة واحدة بكل جزء مما يوجد ، هذا الاتحاد مختلف اختلافا بعيدا عن الاتحاد بدلالة مجــردة . ويعتقد المثاليون فى مثل هذه المعرفة الشاملة المطلقة . وهم يقولون ان « كنط » كاد يضع فكرة الذات — وهى أكثر معقولية — مكان فكرة الجوهر . « فأنا على وعى به » وهى فى نظر الشهود يجب، أن تصحب كل تجربة ممكنة ، تعنى فى نهاية الأمر ، — كما قيل لنا — شاهدا واحــدا فردا للاطار الشامل للأشياء ، تعنى عالما بدون نهاية .. اللهم آمين .. وقد تدعو فعل العلم الشامل غير المقسم مؤقتا أو خـالدا ، على ما يحلو لك اختياره ، ذلك لأن الزمن هو موضوعه ، كما هو شأن كل شىء آخر ، وهو ذاته ليس زمانا .

الوحــدة بالتســلسل

وسنجد فيما بعد أسبابا لكى تتناول الواحدية العقلية على أنها فرض غير قابل للتحقق . فعند هذا الفرض تقف التعددية العقلية التى نحققها ، كل لحظة ، حين نسعى الى معلومات من أصدقائنا . وتبعا لذلك كل شىء فى العالم لابد أن يعرفه شخص ما ، لا كل شىء يعرفه نفس العارف ، أو فى فعل معرفة واحد — مثل أن الجنس البشرى كله مرتبط بشبكة واحدة من

المعرفة — أ يعرف ب ، ب يعرف جـ — ى يعرف ز ؛ ز قد يعرف أ ؛ دون امكانية أن يعرف أى واحد كل شخص دفعة واحدة . هذه المعرفة المتسلسلة، اذ تمضى من تال الى تال مختلفة اختلافا تاما عن المعرفة المتينة التى يفترض أن الذهن المطلق يمارسها . فهى تقيم نمطا متناسبا من العالم أوسع العارفين فيه لا يزال جاهلا بكثير يعرفه الآخرون .

وثمة أنظمة أخرى من التسلسل الى جانب التسلسل العقلى ، فنحن أنفسنا نضيف باطراد الى ارتباطات الأشياء . تنظم الاتحادات العمالية ، وتؤسس الأنظمة البريدية والقنصلية والتجارية ، والسكك الحديدية ، والتلغرافية ، بأنظمة غيرها تربط بيننا وبين الأشياء دائما أبدا فى شبكات أوسع . وبعض هذه الأنظمة ينطوى على أخرى ، وبعضها لا ينطوى . فليس فى مستطاعك أن يكون لك نظام تليفونى دون ارتباطات من الهواء والنحاس ، ولكن قد يمكن أن يكون لك ارتباطات من الهواء والنحاس دون تليفونات . وليس بمستطاعك أن تحب بدون تعارف ، ولكن قد يمكن أن تتعارف دون حب ... الخ ... وفوق ذلك فالشىء نفســه يمكن أن ينتمى الى أنظمة عديدة ، مثل عندما يرتبط انسان بموضــوعات أخرى بالحرارة والجاذبية والحب والمعرفة .

ومن وجهة نظر هذه المذاهب المنحازة ، يتعلق العالم من تال الى تال فى طرائق متنوعة ، بحيث انه عندما تكون بعيدا عن شىء يمكنك دائما أن تكون عند شىء آخر دون أن تخرج من عالمك . والجاذبية هى النــوع الوحيد من الارتباط المعروف معرفة ايجابية بين الأشياء التى تذكرنا بالشكل المتين أو الواحدى للاتحاد . فاذا كان لابد للكتلة من أن تتغير على نحو ما ، فان الجاذبية المتبادلة بين جميع الأشياء قد تتحول فى الحال .

والاتحادات الغائية والجمالية هى أشكال أخرى من الاتحاد المنظم . فالعالم ملىء بالأغراض الجزئية والقصص الجزئية . فأما أنها جميعا تشكل فصولا من غرض واحد أسمى قيمة مستوعبة فهذا هو التكهن الواحدى. فانها تلوح ببساطة وكأنما يجرى الواحد منها الى جانب الآخر ، اما بطريقة غير ملائمة ، أو حين تتداخل ، فتفضى الى احباطات من الجانبين ، ومن ثم فمظهر الأشياء ، هو لا محالة تعددى من وجهة نظر الغرض الذى ترمى اليه.

وثمة اعتقاد مشترك أن كل الموجودات الجزئية لها أصل واحد ومصدر واحد ، اما الله ، واما ذرات قديمة قدم الله .

وحـــدة الأصـــل

ومن المعتقد أن ليس ثمة ابداع حقيقى فى العالم ، فالأشياء الجديدة التى تظهر ، اما أن تكون قد تشكلت من قبل تشكلاً أبديا فى المطلق ، أو هى نتائج للأشياء الأولى — الذرات أو الموناد — دخلت فى امتزاجات جديدة . بيد أن مسألة الوجود مسألة غامضة جدا على أية حال ، بحيث انه سواء أنبثت الحقائق فى الوجود دفعة واحدة أو جاءت قطعة قطعة ، وكان لها أعمار مختلفة (بحيث يمكن للابداعات المختلفة أن تفيض فى عالمنا كل وقت) فمن الممكن ترك هذا السؤال جانبا ، وان لم يكن هنالك شك فى أننا لو توخينا الاقتصاد فى التفكير ، لافترضنا أن كل الأشياء قديمة على حد سواء ، ولن تفيض أية ابداعات .

خلاصــــة

هذه النتائج هى ما يعرف عليه العالم . هى الوحدانية منظـور اليها نظرة برجماطية . ان العالم المتناسق فى طريقة من هذه الطرق لا يمكن أن

يكون فوضى حسية ، ولكنه عالم من هذه المرتبة أو تلك . (والمراتب يمكن أن تختلف مع ذلك . فالأجزاء قد تكون لها علاقات مكانية ولكن ليس أكثر من هذا ، أو قد تكون منجذبة أيضا ، أو تتبادل الحرارة ، أو تعرف، أو يحب الواحد منها الآخر .. الخ) .

هذه هي القيمة الحاضرة لوحدة العالم كما تتحقق تحققا تجريبيا . فوحدته الكلية هي جماع كل وحداته الجزئية . فهي تتألف منها وتتبعها . ومع ذلك فمثل هذه الفكرة ، تنتهك الأذهان العقلية ، التي تحتقر ، عادة ، كل هذه التغيرات العملية الصغيرة . فمثل هذه الأذهان تصر على اتحاد أعمق وأشمل للأشياء في المطلق « فكل واحد في الكل ، والكل في كل واحد » : هذا هو الشرط الأولى لهذه الارتباطات التي تؤيدها التجربة . ولكن قد يكون هذا مجرد حالة من التوقير المألوف للتجريدات ، مثل أن تقول « ان الطقس السيء هو سبب الأمطار اليوم » .. الخ أو تفسر قسمات شخص بوجهه ، مع أن الحقيقة أن الأمطار هي طقس رديء ، وهي ما نعنيه بالطقس الرديء ، كما أن القسمات هي ما نعنيه بالوجه .

ولنجمل ما فات تقول : ان العالم « واحد » في بعض الجوانب و « كثرة » في جوانب أخرى . ولكن الجوانب يجب أن تتخصص ، وأن تكون أكثر من تجريد خاو . فما نكاد ننتهي عند هذه النظرة الرزينة حتى نجد أن مسألة الواحد أو الكثرة تنقطع عن أن تبدو مهمة . ان الوحدة أو التعدد هي باختصار أمر تؤيده الملاحظة ونكتب عنه في قضايا تنعقد رغم كل مجهود للتحديد والضبط .

الفصل الثامن

الواحد والكثرة

قيم ونقائص (٧٤)

كان يمكن لنا أن ننفض يدنا من الموضوع بعد الفصل السابق (٧٥)، لولا أن ثمة نتائج تنجم عن الفروض المتنافسة، وتجعل من تناوب الواحدية والتعددية ما سبق لى أن دعوته فى ص ٩٤ من هذا الكتاب، أشد مآزق الميتافيزيقا احراجا .

النظرية الواحدية

أولا : ان صفة « الواحد » تلوح لأناس كثيرين حاملة للعالم قيمة وروعة تجل عن الوصف، وكبرياء يصطدم معها تصورها ككثرة لابد منها .

ثانيا : ان الارتباط العقلى الذى يمضى خلال الموضوعات، ويربط ربطا مطلقا بين كل منها والآخر يؤخذ فى بعض الجوانب على أنه لازم للعالم العقلى . حينئذ فقط يمكننا أن نعتقد بأن كل الأشياء ينتمى كل منها للآخر انتماء حقيقيا، بدلا من أن تكون مرتبطة بروابط مجردة مثل « مع » و « و » والفكرة التى قد يحصل عليها هذا التنظيم التعددى توصف بأنها

---

(٧٤) لم يكن هذا الفصل فصلا قائما بذاته فى مخطوط الكتاب ــ الناشر

(٧٥) اذا أراد القارىء مزيدا فيما تقدم فعليه بالاطلاع على محاضرة « وليم چيمس » عن « الواحد والكثرة » فى كتابه : البرجماطية ٠ (١٩٠٧)

غير عقلية . وهى ، فى الحق ، تجعل العالم متعارضا الى حد ما مع المنطق أو غير عقلى من وجهة النظر العقلية الخالصة .

قيمة الوحـــدانية المطلقة

فالواحدية تأخذ الوحدانية على أنها العنصر الأشد حيوية وجوهرية . فالعالم كله يجب أن يكون وحدة متينة ، يحدد الكل كل عضو فيه على ما هو عليه . وأقل بادرة من بوادر الاستقلال يقضى عليها فورا . فعنـــد « اسبنيوزا » تميل الواحدية الى الاعتقاد بأن جميع الأشياء تنشـــأ عن ماهية الله ، بنفس الضرورة التى ينشأ عنها من طبيعة المثلث أن زواياه تساوى قائمتين . ان الكل هو ما ينتج الأجزاء ، وليست الأجزاء هى التى تنتج الكل . فالواحدية تزعم أن العالم محكم التماسك وليس مفككا . ويجب اما أن تأخذ الكل على علاته أو لا تصل الى جزء منه أو مجموعة فيه بالمرة . والمقابل الوحيد الذى يسلم به الكتاب الواحديون هو الاقرار بعدم معقولية العالم . وليس ثمة فيلسوف يسمح لنفسه بذلك . وصورة الواحدية الغالبة فى هذه الأيام فى الدوائر الفلسفية هى المثالية المطلقة . وترى هذه الطريقة فى التفكير أن العالم يوجد فحسب كموضوع لذهن واحد يعرف معرفة لا نهائية . والتمثيل الذى يوحى بهذا الغرض هنا هو تمثيل من الميـــادين المحدودة لوعينا التى تتطلع كل لحظة الى كل يتألف دفعة واحدة من أجزاء تجرى بينها علاقات متنوعة . وفى هذا الكل يكون وجـــود الارتباطات والانفصالات التى تظـ من حيث كونها شواهد على هذه الأجزاء ، فهى على ذلك مؤسسة تأسيسا عقليا واحديا .

وقد نسلم بسمو هذه الواحدية العقلية ونظرتها الغامضة لارتباط خفى

بين الظواهر دون ما استثناء[٧٦] . وتبدو هذه الواحدية قادرة أيضا على أن تحقق الاستقرار الدينى ، والسلام ، وتلوذ بسلطة التصوف لتأييدها . ولكننا من جهة أخرى نجد تلك الواحدية — كأى تصور يؤخذ به دون ما شرط — تدخل فى الفلسفة ألغازا خاصة بها على نحو ما يلى : —

١ — فهى لا تفسر وعينا المتناهى . فاذا لم يوجد شىء الا على نحو ما يعرف الذهن المطلق ؛ فكيف يمكن لأى شىء أن يوجد على خلاف ما يعرف ذلك الذهن ؟ ان ذلك الذهن يعرف كل شىء بفعل واحد من أفعال المعرفة بجانب معرفته لكل شىء آخر . والأذهان المتناهية تعرف الأشياء دون أن تعرف أشياء أخرى ، وهذا الجهل هو مصدر معظم ويلاتها . وعلى ذلك فنحن لسنا ببساطة موضوعات لذات تعرف كل شىء ، فنحن ذوات على حسابنا ، ونعرف معرفة مختلفة عنها .

٢ — يخلق ذلك مشكلة الشر . فالشر فى نظر التعددية يمثل فقط مشكلة عملية هى كيفية التخلص منه . أما فى الواحدية فاللغز نظرى : كيف — اذا كان الكمال هو المصدر — يكون هنالك نقص ؟ اذا كان العالم كما هو معروف للمطلق كاملا ، فلم يعرف على غير ذلك فى آلاف من الاضافات المتناهية الحقيرة أيضا ؟ فالاضافة الكاملة هى يقينا كافية . كيف تطرّق اليه التهدم والتوزع والجهل ؟

٣ — يناقض ذلك طابع الحقيقة الواقعية كما تدرك فى التجربة . فالتغير فى عالمنا يبدو عنصرا جوهريا . فهنالك التاريخ ؛ وفى التاريخ

---

(٧٦) كان «سبينوزا» أول رسول لهذه الواحدية فى قسماتها الجوهرية ، وكان «فشته» و «هيجل» وسيطين موضحين لها ، و «جوزيا رويس» هو خير من يمثلها من المعاصرين .

ابتكارات ومعارك ، وخسائر وأرباح . ولكن عالم المطلق يمثل غير متغير ، سرمديا أو « خارج الزمان » ، وغريبا عن قوانا فى الفهم والتقدير . ان الواحدية تتناول عالم الحس عادة كأنه سراب أو وهم .

٤ — هذه الواحدية قدرية . فالامكانية متميزة من الضرورة من جهة ، ومن الاستحالة من جهة أخرى ، هى مقولة جوهرية فى التفكير الانسانى . وهذه الامكانية هى مجرد وهم فى نظر الواحدية ؛ ذلك لأنه ليس ثمة ضرورى أو مستحيل ، اذا كان العالم وحدة من الواقع كما يزعم الواحديون.

ان احساسنا بالحرية يفترض أن بعض الأشياء على الأقل تتقرر هنا والآن ؛ وأن اللحظة الجارية قد تنطوى على بعض تجديد ، وقد تكون نقطة بدء طريفة للأحداث ، وليست فحسب مجرد ناقلة للدفعة من مصدر ما. فنحن نتخيل ، فى بعض الظروف على الأقل ، أن المستقبل قد يكون منطويا فى الماضى . ولكنه قد يكون فى الواقع منضافا اليه على هذا النحو أو ذاك، بحيث أن الاستدارة التالية للأحداث يمكن أن تأتى فى لحظة معطاة بطريقة غامضة ، بحيث يمكن أن تكون هذه كما أمكن أيضا أن تكون تلك .

والواحدية تخرج من نطاقها كل هذا التصور للامكانيات الذى ألفناه فى حسنا المشترك . وتضطر الواحدية الى القـول بأن المستقبل والماضى مرتبطان ، فلا يمكن أن يكون ثمة ابتكار حقيقى فى أى مكان . ذلك أن افتراض أن للعالم تكوينا منضافا فحسب ، دون أن يكون هنالك ارتباط بين الأشياء الا ما تعنيه كلمات « زيادة » « مع » « و » ، يتنافر مع العقل.

والتعددية من جهة أخرى ، اذ تأخـذ التجـربة الادراكية فى قيمتها الظاهرية ، تتحرر من كل هذه المصاعب . فهى تحتج على استخدام أفكارنا فى خلاء تشكله تجريداتنا التصورية .

وهى تسلم بأن بعض أجزاء عالمنا لا يمكن أن توجد خارج كلياتها . ولكن بعضها الآخر يمكنه ذلك . فالعالم يبـدو الى حد ما عالما يقبـل الانضياف ؛ ويمكن أن يكون فى الواقع كذلك . وليس فى وسعنا أن نفسر تفسيرا تصوريا كيف تحدث الابتكارات الحقيقية . ولكن اذا ظهر ابتكار ما فاننا نمر بتجربة ظهوره . اننا فى الواقع نجرب الابتكارات التصورية فى ابّانها . وتجربتنا الادراكية الحسية هى التى تنطوى على عقلنا التصورى:

« فها هو ذا » تسمو على « لِمَ كان ذلك ؟ » . ومن ثم فنظرة الحس المشترك للحياة على أنها شىء درامى على الحقيقة ؛ عمل ينفذ وأشياء تقرر هنا والآن ، نظرة متقبلة للتعددية ، و « الارادة الحرة » لا تعنى الا الابتكار الحقيقى ؛ وعلى ذلك فالتعددية تتقبل فكرة الارادة الحرة .

بيد أن التعـددية اذ تتقبل عالما لم يتم ، بأبواب ونوافذ مفتـوحة وبامكانيات لا تقبل الضبط من قبل ، تزودنا بيقين دينى أدنى من ذلك الذى تزودنا به الواحدية بعالمها المحكم الأغلاق . صحيح أن يقين الواحدية الدينى غير مؤسس على أساس عقلى ، ولكنه ايمان بأننا نرى الخير كله فى الواقع كله . ومع ذلك فمن حيث الواقع ، نرى الواحدية راغبة عادة فى أن تسعى نحو هذا الايمان المتفائل : فعالمها مأمون يقينا ، وهو مأمون من قبل ، دون ما شرط ومنذ السرمدية ، رغم كل مظاهر المخاطرة البادية [٧٧] .

---

(٧٧) من أجل تعبير بليغ عن الموقف الواحدى من وجهة النظر الدينية أحيـل القـارىء على كتـاب « جوزيا رويس » : العالم والفرد ٠ جـ ٢ ، محاضرات ٨ ، ٩ ، ١٠

J. Royce : The World and the Individual

نقائصـها

ان عالما يعمل لمصير غير يقيني ، كما يلوح أن عالم الظواهر يفعل ذلك، تلك فكرة لا يحتملها ذهن العقليين .

والتعددية من جهة أخرى لا هى بمتفائلة ولا هى بمتشائمة ، ولكنها بالأخرى تطمح للاصلاح . فهى ترى أن فى الوسع انقاذ العالم بشرط أن تؤدى أجزاؤه خير ما فى وسعها . ولكن الخراب فى التفاصيل أو حتى فى الكل ، احتمال من بين الاحتمالات المفتوحة .

ومن ثم فثمة نقص عملى فى الميزان عند التعددية ، يتعارض مع ما تحمله الواحدية من سلام الى الذهن . فالنظرة الأولى أكثر أخلاقا ، والنظـرة الثانية أكثر دينا ، والناس على اختلافهم يتركون ، عادة ، هذا النوع من التقدير يحدد اعتقادهم (٧٨) .

مزاياها

لقد سعيت الى أن أبيّن ما تتضمنه المذاهب المتنافسة على التوالى ، دون أن أقطع بقرار أيهما أصدق . ومن الواضح أن للتعددية ثلاث فوائد عظيمـة : —

١ — فهى أشد « علمية » . يتمثل ذلك فى اصرارها على أنه اذا أضيف الى الوحدانية ، فانها تعنى على الدقة أشكالا مرتبطـة ممكنة التحقيق ؛ تتكافأ معها تكافؤا دقيقا أشكال منفصلة ممكنة التحقيق أيضا . والاثنان جانبان متناسقان للحقيقة الواقعية . ولكى تجعل الواحدية الروابط أشد

---

(٧٨) انظر بصدد هذا الاختلاف الدينى ، المحاضرة الختامية فى كتـاب جيمس : البرجماطية

حيوية وألزم من الفواصل تتخلى عن التجربة التى يمكن تحقيقها وتنادى بوحدة لا يمكن وصفها .

٢ — تنفق اتفاقا أعظم مع التعبير الأخلاقى الدرامى للحياة .

٣ — ليست مضطرة أن تحل محل أى قدر جزئى من التعدد ، ذلك لأنها تنتصر على الواحدية ، اذا فرض أن ثمة وجودا لا يمكن انكاره لأقل جزئى من الانفصال . وكل ما تقوله للواحدية : ليس هذا بكاف فهل من مزيد ! بينما تضطر الواحدية للبرهنة على أن ما تزعمه التعددية لا يمكن فى أى قدر منه أن يكون حقا . وهذه مهمة تبلغ من المشقة غايتها .

ومزايا الواحدية هى ، بدورها ، ارتباطها الطبيعى بنوع متين من الايمان الدينى ، والقيمة الانفعالية الخاصة لتصور العالم واقعة محددة .

لقد مضى بنا استخدامنا للقاعدة البرجماطية بعيدا جدا فى فهم هذا المأزق العقلى . وان القارىء ليشعر فى خلال ذلك بالفارق الجوهرى العملى الذى ينطوى عليه . ان كلمة « غياب » تبدو دالة عليه . فالمبدأ الواحدى يتضمن ألا شىء قائم يمكن على أية طريقة أيا كانت أن يغيب من شىء آخر قائم . والمبدأ التعددى ، من جهة أخرى ، يتلاءم تماما مع كون بعض الأشياء غائبة من العمليات التى ترتبط بها أشياء أخرى كل منها على حدة أو مجموعة . فأية أشياء تغيب من أشياء أخرى ، ومتى . ؟ . هذه بالطبع يمكن أن تحسم فيها الفلسفة التعددية بدراسة دقيقة للتفاصيل فحسب . ان الماضى والحاضر والمستقبل يغيب بعضها عن البعض الآخر فى الادراك مثلا ، بينما هى جميعها حاضرة أو غائبة فى الخيال على حسب الحالة . فاذا لم يكن المضمون الزمانى للعالم كتلة واحدية واحدة للوجود، اذا كان جزء منه على الأقل فى المستقبل ينضاف الى الماضى دون أن يكون

متضمنا فيه تضمنا تقريبيا أو ضـمنيا ، فانه غائب من حيث هو ظاهرة ، ويمكن أن ندعوه ابتكارا مطلقا فى تاريخ العالم .

الواحدية والتعددية والابتكار

ويبدو أن الفارق البرجماطى بين الواحدية والتعددية يقترب من هذا المخرج : واقعية الابتكار الذى يظهر أو عدم واقعيته . فكوننا أنفسنا قد نكون أصحاب ابتكار عبقرى ، هذه قضية مذهب حرية الارادة ؛ وكون الابتكارات العبقرية يمكن أن تحدث يعنى أنه من وجهة نظر ما هو معطى من قبل ، أن ما يأتى قد يعامل على أنه أمر من أمور الصدفة . ويقودنا ذلك لالقاء السؤال التالى : على أى نحو يحدث الوجود الجديد ؟ أمن خلال نتائج الوجود الأقدم ، أو أنه أمر من أمور الصدفة بقدر ما يولّى الوجود الأقدم ؟ ويعادل هذا السؤال : أهو طريف بالمعنى الدقيق للكلمة ؟

ونحيل القارىء مرة أخرى الى ما قلناه فى نهاية الفصل الثالث من هذا الكتاب . فقد وافقنا هنـالك على أن الوجود واقعة أو هبـة وأن على الفيلسوف أن يفسره . ولكننا تركنا السؤال مفتوحا . ما اذا كان واجبا عليه أن يفسره كله دفعة واحدة ، أو يفسره قطعة قطعة أو مجموعة مجموعة على أقساط . والطريقة الأخـيرة هى النظرة التجريبية الأشـد توافقا ، وسأبدأ بالدفاع عنها فى الفصل التالى .

الفصل التاسع

مشكلة الجدة

علينا أن نتذكر أن العجز عن تفسير الوجود الذى تبناه الفلاسفة جميعا هو عجز تصوّرى . فعندما نفكر تفكيرا مجردا عن الوجود ككل دفعة واحدة ، كما يواجهنا جاهزا ، نشعر بعجزنا شعورا مرا . ويمكن اذا اتبعنا المنهج التجريبى بتأمل الأجزاء عوضا عن تأمل الكل ، وبتخيل أنفسنا داخل هذه الأجزاء بالادراك ، أن يتحدانا الموضوع تحديا أقل اثارة لنا . وعلى ذلك فنحن نعود من جديد للمشكلة التى واجهناها فى آخر الفصل السابع من هذا الكتاب . فحين تنشأ مجموعات من الوجود الظاهرى ، فهل نعتبرها فى جميع النقط مقدرة ، وثمرات ضرورية من الوجود القائم هناك من قبل ، أو نسلم ، بالأحرى ، بامكان أن تكون الطرافة كامنة بذاتها فى الواقع ؟

اننا اذا أخذنا التجربة الادراكية المحسوسة أمكن الاجابة عن السؤال بطريقة واحدة فحسب : « فالشىء نفسه لا يعود اللهم الا وهو مختلف عما كان عليه » .

الجدة فى الادراك الحسى

يظل الزمن يتفتح عن لحظات جديدة ، كل منها يحمل مضمونا لم يكن له — من حيث هو فرد — وجود ألبتة من قبل ، ولن يكون له وجود أبدا من بعد . فلم يكن لأية قطعة معينة من التجربة نسخة دقيقة . يقول

« دلبيف » : « آه لو لم يولِّ شبابى حاملا معه الحب ، والوهم ، والشعر، والتحرر من الشواغل ، وتاركا لى عوضا عن ذلك ، العلم وهو صارم دائما حزين مكتئب فى كثير من الأحيان . قد أستطيع بارادتى أن أنساه أحيانا ، وهو يردد علىّ ساعة بعد ساعة ، دروسه الخيرة ، أو يجعلنى أرتعد فرقا من تهديداته ؟ فأنّى للزمان الذى لا يكل عن تكديس الوفيات على المواليد والمواليد على الوفيات ، أن يصنع لنا من جديد «أرسطو» ، أو «أرشميدس» أو « نيوتن » ، أو « ديكارت » ؟ هل للسرخس أن يكسو مرة أخرى أرضنا هذه ، وهل لها أن تغطى كذلك بتلكم المساحات الشاسعة من الأعشاب البرية الجرداء ، التى تعيش فى وسطها وحوش الفيضانات ، ترتع وتمرح ، كما فعلت فى سالف الزمان ؟

لا ، فان ما حدث لن يحدث ، ولا يمكن أن يحدث مرة أخرى . فالزمن يمضى فى قدم ثابتة ، والساعة عينها لا تدق ألبتة مرتين . واللحظات التى يتألف منها وجود العالم لا تشابه بينها . ومهما يكن من أمر فان شيئا ما يظل مستعصيا أبدا على أن ينقلب نهاية لبداية [٧٩] » .

وبروز الابتكار المحسوس بروزا دائما فى الوجود هو أمر واضح غاية الوضوح ، بحيث ان الكائن العاقل المرتبط دائما بتفسير ما هو كائن بما كان ، والذى لا يملك مبدأ منطقيا آخر غير مبدأ الهوية ليتولى به

---

(٧٩) انظر :

J. Delboeuf : Révue Philosophique, vol. ix. p. 138 (1880).

وعن التنوع اللامتناهى للحقيقة الواقعية قارن أيضا :

W. T. Marvin : An Introduction to Systematic Philosophy, N.Y. (1903), pp. 22-30.

التفسير ، ينظر الى تيار الادراك الحسى كوهم ظاهرى ينجم عن اعادة تجميع لا تنقطع للعناصر الثابتة المعاصرة للعالم ، فى أشكال جديدة من المزج .

العلم والجدة

وهذه العناصر يفترض كونها وحدها الموجودات الواقعية الحقيقية ولا يمكن فى نظر العقل حين يتشبع برؤيتها ، أن يكون هنالك شىء آخر جديد تحت الشمس . ان تاريخ العالم بمقتضى علم الذريات يعنى مجرد ، « اعادة توزيع » ذرات ثابتة منذ بدء الخليقة . فهى تفترق وتلتقى بحيث تظهر لنا نحن المشاهدين فى تلك الأشكال المتنوعة تنوعا لا متناهيا ، وهى التى ندعوها عمليات وأشياء (٨٠) .

(٨٠) كان أول من صاغ الفلسفة الذرية « ديموقريطس » المتوفى سنة ٣٥٠ ق٠م٠ وقد أثبتت هذه الفلسفة قدرتها على أن تكون أداة علمية للتفسير ، وقد تداخلت حياة ديموقريطس مع حياة أرسطو الذى أخذ بما يمكن أن نطلق عليه فى جملته وجهة نظر بيولوجية للعالم ، وكانت الصور عنده تتساوى فى الحقيقة مع العناصر ٠ وقد بقى الصراع بين هذين الضربين من التفسير حتى أيامنا ٠ ذلك لأن بعض الكيميائيين ما برحوا يدافعون عن التقليد الأرسطى ــ الذى أوقفته سلطة ديكارت عند حده أمدا طويلا ــ وينكرون حقنا فى القول بان الماء ليس كيانا بسيطا أو أن ذرات الآكسچين والأيدروچين تبقى فيه دون تغير ٠

قارن فى ذلك ص ١٢ من :

W. Ostward : Die Uebernin dung des wissen schaftlichen Materialismus (1895).

« تزعم النظرة الذرية أنه عندما تختفى فى أكسيد الحديد مثلا جميع الكيفيات المحسوسة للحديد والآكسجين ، فان الحديد والآكسجين قائمان معا رغم هذا ، ولكنهما يبديان كيفيات أخرى ٠ وقد بلغ أخذنا بهذا الزعم حدا غدا من الصعب علينا معه أن نحس بغرابته ، ان لم يكن بتناقضه ٠ ومع ذلك فعندما نفكر فى كل ما نعرفه عن نوع معطى من المادة هو كيفياتها ، فاننا ندرك أن هذا الزعم بأن المادة لازالت هناك ولكن دون أية كيفية من هذه الكيفيات ، ليس أمرا بعيدا عن أن يكون لغوا ٠ » =

وفى حدود الطبيعة المادية ؛ نرى عددا قليلا منا يحس الميل لافتراض جدة حقيقية . ذلك أن فكرة عناصر أزلية ، ومزجها لتخدمنا فى طرائق عديدة . بحيث اننا لا نتردد فى الأخذ بالنظرية القائلة بأن الوجود الذى كان منذ القدم لا يتحول فى صفاته ولا فى كميته . وان القوانين التى نصف بها عاداته لقوانين مطردة فى أدق معنى رياضى لهذه الكلمة . وهذه هى الأسس التصورية المطلقة التى نظن أنها قائمة تحت سطح التنوع فى مستوى الادراك الحسّى .

التجربة الشخصية والجدة

وتتغير وجهة نظرنا حين تتناول الحياة البشرية بالنظر . فمن الصعب أن تخيل أن تجاربنا الذاتية لا تعدو كونها فى الواقع تنظيمات لجزئيات ذرية، حتى ولو تصورنا الجزئيات موجودات من نمط نفسانى . ومع ذلك فان أية واقعة مادية قد تختلف فى حقيقتها عما يدلنا عنها شعورنا . ولكن أى معنى فى قولنا بأن شعورا ما ليس له طبيعة أخرى أنه يشعر به ، ما معنى قولنا عنه : انه ليس على نحو ما نشعر به ؟

ان تجاربنا اذا نظرنا اليها نظرة سيكولوجية ، وجدناها تقاوم أن ترد بالفكر الى شىء سواها ، فميادين وعينا — اذا أخذت ببساطة على ما هى

= قارن لنفس المؤلف كتابه :

Principles of Inorganic Chemistry

الترجمة الانجليزية ــ الطبعة الثانية (١٩٠٤) ص ١٤٩ . وكذلك ما كتبه :

P. Duhem : La Notion de Mixte" : in Revue de Philosophie, vol. i, p. 452 ff. (1901).

وقد انهارت فكرة الثبات السرمدى للعناصر قبل الاكتشافات الجديدة عن المادة المشعة .

راجع البيانات الأصلية فى هذا الصدد فى :

T. Le Bon : L'Evolution de la Nature

عليه — تظل على نحو ما تظهر ، حتى ولو أمكن لوقائع من النظام الذرى أن تبرهن على أنها علامات للظاهر . وان سيرة الحياة هى الشكل المحسوس الذى يعطى فيه مباشرة كل ما هو قائم ، وتيار الادراك الحسى هو الخامة الصحيحة لكل سيرة من سير حياتنا ، وهو يحتوى على ابداع كل ما هو جديد فى كل لحظة . ان رجالا جددا ونساء جددا وكتبا وحوادث وأحداثا ، واختراعات ، ومشروعات جديدة تبرز فى العالم دون ما انقطاع . فمن العبث أن نرد هذه الى عناصر قديمة ، أو أن نقول : انها تنتمى الى أنواع قديمة ، ما دام لا أحد من بينها فى جمع فرديته حدث أن وجد هنا من قبل ، أو سيأتى من جديد . ان رجال العلم والفلسفة — فى اللحظة التى ينسون فيها تجريداتهم النظرية — يعيشون حياتهم مثلما يعيش سائر الناس حيواتهم ، ويعتقدون مثلهم ببساطة وسذاجة ، أن الواقع الحاضر يعمل كما يعملون

لقد قارنت من قبل نظام الادراك الحسى ، وهو المجال الحى ، بالنظام التصورى من وجهة النظر هذه . فالتصور لا يعرف طريقة ما للتفسير اللهم الا باستنباط عين الشىء من ذاته . وعلى ذلك فلو صيغ العالم صياغة عقلية تصورية لما أمكن أن يأتى بجديد حقيقى . وتلك سمة من سمات افلاس المذهب التصورى التى أحصيتها فى الفصل الخامس . فالمذهب التصورى يمكن أن يسمى التغير والنمو ، ولكنه لا يستطيع أن يترجمهما فى حدود من عنده ، ويضطر أن يناقض ذلك الاحساس الذى لا مهرب منه ، أعنى الاحساس بالحياة عندنا بأن ينكر أن الواقع ينمو .

وقد يبدو لشباب الطلاب أن هذا لا شأن له بمشكلة امكان خلق ما هو جديد ، وأنه ذو صلة بمشكلة اللامتناهى ، ولكن هاتين المشكلتين مرتبطتان فى تاريخ النظر التأملى .

وقد يلوح أن الجدّة تناقض الاستمرار ، كما يلوح أن الاستمرار ينطوى على تدرج لا متناه فى درجاته ، واللامتناهى يرتبط بالعدد ، والعدد يرتبط بالواقع فى عمومه . ذلك لأنه يلزم عد الوقائع . وعلى ذلك فقد سبق أن أقر الباحثون بأن عدم الوجود الخارجى لعدد لا متناه يستلزم أن يكون طابع تكوين الواقع طابعا متناهيا . ويترتب على هذا أن تنقطع نشأة الكائنات ولا يكون لها نشأة واحدة مستمرة ، أو بعبارة أخرى أن يأتى الواقع الى الوجود بواسطة زيادات متميزة مما هو جـديد ، وان تكن صـغيرة .

ومن ثم ، فنحن نجد مشكلة اللامتناهى تقف فعـلا فى طريقنا ، ومن الأفضل عند هذه النقطة أن تنقطع مناقشتنا لمسألة الجدّة بمعناها الواسع ، ونخرج المشكلات الصغيرة من طريقنا أولا .

فسأتناول اذن مشكلة اللامتناهى .

الفصل العاشر

الجـدة واللامتـناهى

وجهـة النظر التصورية (٨١)

تتمثل المشكلة فيما يلى : أيهما يعد فرضا أقرب الى العقل : اضافات مستمرة أو اضافات متقطعة الى الوجود الخارجى مهما يكن نوعه ومهما يكن مقداره ؟ .

نظرية التقطع

فنظرية التقطع ترى أن الزمان والتغير .. الخ — يمكن أن تنمو ببراعم أو قطرات متناهية . فاما ألا شيء يأتى بالمرة ، أو أن بعض الوحدات تبرز للوجود بضربة واحدة . فكل قسمة من قسمات العالم قد يكون لها — بمقتضى وجهة النظر هذه — تكوين عددى متناه . ومثلما تكون الذرات، لا نصف الذرات ولا ربعها ، هى الحد الأدنى للمادة التى تحتوى على عدد متناه من الذرات ، فكذلك أى قدر من الزمان أو المكان أو التغير .. الخ ، يمكن افتراض كونها مؤلفة من عدد متناه من مقادير غاية فى الضآلة من الزمان والمكان والتغير .

مثل هذا التكوين المتقطع الوحدات ، هو ما نحصل عليه فعـلا فى

---

(٨١) وصف المؤلف فى مخطوطه هذا الفصل والفصول التالية بأنهـا «مشكلات فرعية» . وكان عنوان هذا الفصل : «المستمر واللامتنـاهى» . — النـاشر

تجربتنا الحسية . فاما أننا لا ندرك شيئا ، أو ندرك شيئا قائما من قبل في كمية محسوسة . وهذه الحقيقة هي ما يعرف في علم النفس بقـانون « العتبة » . واما ألا يكون لتجربتك مضمون ، ولا تغير فيها ، أو أن لها قدرا محسوسا من المضمون أو التغير . فمعرفتك بالواقع تنمو — بالمعنى الحرفي — ببراعم أو قطرات من الادراك الحسى . ويمكنك بالنظر العقلى والتأمل أن تقسم هذه الى مكوناتها ، ولكنها كما تعطى مباشرة ، تأتى كلا أو لا تأتى بالمرة .

نظرية الاستمرار

ومع ذلك فاذا أخذنا الزمان والمكان من حيث هما تصوران ، لا من حيث هما معطيان حسيان ، فاننا لا نرى في وضوح كيف يكون لهما هذا التكوين الذرى . ذلك لأنه ما لم يكن للقطرات أو الذرات في ذاتها امتداد زمانى أو مكانى ، فلا يمكن أن تتصور أننا اذا أضفنا أى عدد منها معا ، نشأ لنا بذلك أزمنة أو أمكنة . واذا كانت ، من جهة أخرى ، امتدادات زمانية أو مكانية غاية في الصغر ، فمن المستحيل أن نعاملها كحدود دنيـا حقيقية . فلا بد أن يكون لكل قطرة زمانية نصف سابق ونصف لاحق ، ولكل وحدة مكانية نصف أيمن ونصف أيسر . ولا بد لهذه الأنصاف أن يكون لها أنصاف وهكذا الى ما لا نهاية . بحيث ترتبط فكرة التقسيم الى ما لا نهاية ارتباطا لا فكاك له بفكرة أن تكوين الأشياء مستمر لا تقطع فيه . هذا التقسيم اللامتناهى لبعض الوقائع مقرونا بالامتداد اللامتناهى للأخرى (المكان ، الزمان ، العدد) قد أثار أشد المشكلات الجـدلية في الفلسفة عنادا . فلنتناول — بطريقة بسيطة قدر ما في وسعنا — مشكلة اللامتناهى .

ثمة مشكلة زائفة : « كيف يمكن للمتناهى أن يعرف اللامتناهى ؟ » . وقد عنت هذه المشكلة بعض مفكرى الانجليز [٨٢] . ولكن فى وسعنا أيضا أن نصطنع مشكلة حول : « كيف يمكن للبدين أن يعرف النحيل ؟ » فحين نكون بصدد النظر فى المعرفة ستختفى مثل هذه المشكلات . ان المشكلة الحقيقية عن اللامتناهى تبدأ مع حجج « زينون » الايلى المشهورة ضد الحركة . فمدرسة « الفيثاغوريين » كانت مدرسة تعددية . يقول امامهم « فيثاغوراس » : « ان الأشياء أعداد » . وهو يعنى بهذا فيما يلوح ، أن الواقع يتألف من نقط يمكن للمرء أن يحصيها [٨٣] . لقـد قصد بحجج « زينون » أن تبين لا أن الحركة مستحيلة الحدوث فى الواقع ، بل أنها لا يمكن على الحقيقة تصورها حادثة بأن يحل الجسم المتحرك فى النقط على التعاقب .

نقائض زينـــون

فاذا كان السهم الطائر يحتل فى كل لحظة من الزمان نقطة محدودة من المكان ، فان حركته لا تعدو أن تكون جملة السكنات ، لأن السهم لا يكون خارج هذه النقطة أو تلك ، وهو ابان وجوده فى النقطة المعينة لا يتحرك . فان الحركة لا يمكن حقا أن تحدث على هذا النحو اذا كانت مكونة من نقاط منفصلة .

---

(٨٢) فى كتاب هـ · كولدروود · عن فلسفة اللامتنـــاهى · مناقشـــة للمشكلات الثانوية ، ويكاد لايكون هنالك وعى ظاهر بالمشكلة الهامة ·

H. Calderwood : Philosophy of the Infinite.

(٨٣) أتبع هنا « ج.بيرفيه » فى كتابه الفلاسفة اليونان الأوائل ــ الفصل الخاص بالفيثاغوريين · وبول تانرى : التصور العلمى للمستمر ــ فى المجـــلة الفلسفية · مجلد (٢٠) ص ٣٨٥ ·

J. Bunnet : Early Greek Philosopher's

Paul Tannery "Le Concept scientifique de Continue in . R. philosophique

وثمة تناقض هو أشهر من تناقض السهم ، وهو تناقض « أخيل » . لنفرض أن « أخيـــل » يسابق الســلحفاة ، وأنه يتحــرك بسرعـــة هى ضـــعف سرعة غريمتـــه ، التى ســمح لها بالتقـــدم عن نقطة البـــداية مسافة بوصـــة . ففى الوقت الذى يقطع فيه « أخيـــل » هـــذه البوصة ، أى حين يصـــل الى النقطة التى بدأت منها الســـلحفاة ، فان السلحفاة تكون قد تقـــدمت عليه بنصـــف بوصـــة ، وحين يقطـــع « أخيـــل » نصف البوصة هذا ، تكون السلحفاة قد سبقته بربع البوصـــة ... الخ . بحيث ان النقط المتعاقبة التى يحتلهـــا المتسابقان فى آن واحـــد تشكل مجموعتين متلاقيتين من المسافات من نقطة بداية « أخيل » . فاذا قسنا هذه المسافات بالبوصة فانها تكون على النحو التالى :

$$١ + \frac{١}{٢} + \frac{١}{٤} + \frac{١}{٨} + \frac{١}{١٦} \cdots + \frac{١}{ن} \qquad \frac{١}{نن}$$

فيزعم « زينون » على هذا أن المكان لابد أن يكون قابلا للقسمة الى ما لا نهاية . ولكن لو كان الأمر كذلك لما أمكن أن تحصى على التعاقب عدد النقط المحتلة . ذلك لأن المسلسلات التى بدأت ، كما بيّنا ، لا تنتهى . ففى كل لحظة يصل فيها « أخيل » الى آخر نقطة وصلت اليها السلحفاة ، نجد أن السلحفاة قد تحركت الى نقطة أبعد ، . وعلى الرغم من أن الفارق بين النقطتين ما ينفك يتناقص تناقصا سريعا حتى يبلغ حدا من الصغر لا نهاية له ، فانه من المستحيل رياضيا أن يصل المتسابقان الى نفس النقطة فى أية لحظة. واذا كان على « أخيل » أن يلحق بالسلحفاة ، فان ذلك يكون فى نهـاية بوصتين ، واذا كانت سرعته بوصتين فى الثانية ، تم له اللحاق فى نهاية الثانية الأولى [٨٤] . ولكن العرض السابق يبين أنه لا يمكنه اللحاق بالسلحفاة .

---

(٨٤) يبين هذا مدى ضحولة التشهير الشائع عن سفسطة زينون ، اذ تتهم بأنها تحاول البرهنة على أن سبق «أخيل» للســـــلحفاة يتطلب زمنا طويلا الى ما لانهاية .

لأنه لكيلا يفعل ذلك ، لابد له من قطع كل النقاط التى بينهما نقطة نقطة . وهى مسلسلة من النقط لابد لها بحكم قانون تكوينها ألا تصــل أبدا الى نهاية .

وقد قصد بحجج « زينون » تأييد نظرية الايليين عن الوجود الحقيقى الواحدى . فالاحساسات الدنيا التى يتألف منها ادراكنا للمكان وللزمان وللحركة ، وللتغير ، ليست بوجــودات حقيقية ؛ لأنها تنقســم بدورها انقسامات فرعية الى ما لا نهاية . ان طبيعة الوجود الحقيقى هى أن يكون كاملا أو مستمرا . ولما كان ادراكنا كثرة لا أمل فى توحيدها فهو ادراك باطــل .

ولقد أقام علماء الرياضة منا — منذ عهد « زينون » الى يومنا — ما يعد عندهم مستمرا ملائما يتكون من نقط أو أعداد . وحين أتحــدث عن هذا الموضوع مرة ثانية ستتاح لى الفرصة للعودة الى ما يســمونه أغلوطة « أخيل » . أما الآن ، فسأمضى دون ما انتقال ، الى الهجــوم التاريخى الضخم على مشكلة اللامتناهى . وهو القسم الذى تناول فيه « كنط » فى كتابه « نقد العقل الخالص » مسألة النقائض .

نقائض « كنط »

وتحتاج آراء « كنط » الى بعض نقط قليلة تمهيدية على نحو ما يلى :

١ — القول بأن الوجود الحقيقى أو الموضوعى يجب أن يكون وجودا محددا ، يمكن أن يعتبر قاعدة أولية من القواعد الأنتولوجية . فقد تعشى عيوننا دون معرفة كم عدد النجوم فى المجرة ، أو تأخذنا الحــيرة من ذا نصدق فى عددها ممن عدّوها . ولكن النظر والاعتقاد مشاعر ذاتية ، ونحن على يقين من أن النجوم بذاتها توجد فى أعداد محددة . وكذلك ، مع يقيننا

بأن شعرات رأسنا ذات عدد معين ، فلم يحدث أن انسانا أحصاها [٨٥] .
ان أية حقيقة موجودة اذا أخذت فى ذاتها ، يجب على ذلك أن تكون مما يقبل الحصر : ويجب أن يكون لكل مجموعة من هذه الحقائق عدد ينطبق عليهـا .

٢ — ويعرّف « كنط » اللامتناهى بأنه « ما لا يمكن ألبتة قياسه قياسا كاملا باضافة متعاقبة لوحدات » . وبعبارة أخرى ان اللامتناهى يتحدى التعداد الكامل .

٣ — ويضع « كنط » كقاعدة أولية ، أنه اذا أعطى أى شىء على أنه حقيقة موجودة ، فان المجموع الكلى للشروط المطلوبة لتفسيرها يجب أيضا أن تعطى أو أن تكون معطاة من قبل . وعلى ذلك اذا أعطيت لنا ياردة مكعبة من المكان ، فان جميع أجزائها يلزم أيضا أن تكون معطاة . واذا كان تاريخ معين فى الزمن الماضى حقيقيا لزم أيضا أن تكون التواريخ السابقة عليه حقيقية . واذا أعطى المعلول لزم أن تكون سلسلة علله كلها معطاة .. الخ الخ .

بيد أن الشروط فى هذه الحالة تتحدى التعداد . نعم ان أجزاء المكان تصبح بعملية العد أقل فأقل الى ما لا نهاية ، كذلك لحظات الزمن والعلل — وهى مسلسلات — تتراجع تراجعا لا متناهيا بحيث يستحيل علينا أن نكمل احصاءها . ولا يمكن أن يتشكل كل من هذه المسلسلات اللامتناهية. وكل مسلسلة من هذه لها قيمة متغيرة ، ذلك لأن عدد الحدود لا يتحدد ، بينما الشروط التى تدخل فى اعتبارنا يلزم أن توجد (تبعا للمبدأ (١) المذكور آنفا) — اذا وجد مجموعها الكلى بالفعل — فى كمية معدودة[٨٥].

---

(٨٥) ينسب «كنط» التناقض بين اللامتناهى فى صورة الشروط ، وبين التحديد العددى المنطوى فى واقع هذه الشروط، الى الشكل المتناقض لتجربتنا.=

ذلكم هو لغز اللامتناهى المحيّر كما بسطه « كنط » . ويلاحظ القارىء غموضا معيبا فى بيانه . فحين يتحدث « كنط » عن « الكل المطلق للمركب » من الشروط ، فان كلماته توحى بأن مجموعا مستكملا منها يجب أن يوجد ، او قد وجد . وحين نسمع قوله « ان الكل المجموع منها يجب أن يعطى » فاننا نفسر هذا القول بأنه يعنى أنها يجب أن تعطى فى شكل كل مجموع . بينما كل ما تتطلبه الحالة المنطقية هو أنه لا واحد منها يفتقد . وذلك مطلب مختلف تمام الاختلاف ويمكن أن يتحقق فى نمو لا متناه لسلسلة محددة .

غموض بيان «كنط» عن المشـــكلة

ونفس الأشياء يمكن أن تؤخذ دائما اما مجموعة أو موزعة . ويمكن أن نتحدث عنها بقولنا : « جميع كذا » « كل من كذا » أو «أى من كذا» : فهذه العبارات كلهاتصدق على ما يوجد فى عدد متناه . و « كل ما هنالك » يعطى فى الحالتين . ولكن الأشياء التى تظهر فى شكل سلاسل لا تنتهى

= وقد كان حله للغز بطريقته «المثالية» ، وهو من أشد لمسات فلسفته جمالا . فما دامت الشروط لا يمكن أن توجد فى شكل كمية شاملة ، فيلزم ألا توجـــد مســـتقلة ، بل أن توجـــد كظواهر فحســـب ، أو **من أجلنـــا** . وعـــدم تحدد المقدار لا يتنافى مع مجـــرد الوجـــود كظواهر . والظواهر الحـــالية ، سواء أكانت خاضعة للشروط أو فارضة لها ، هى هنالك من أجلنا فى مقـدار متناه . والصورة اللامتناهية لها تعنى فقط أننا يمكننا أن نباشر الادراك الحسى والتصور أو التخيل أكثر وأكثر بصددها ، وهذا عالم لا نهاية له . وهى لاتعنى أن ما نباشر تمثيله على هذا النحو كان قائما من قبل بذاته منفصلا عن وقائع تمثيلنا . وعلى ذلك فالتجربة فى نظر المثالية تنقسم قسمين ، جزء هو الظواهر المعطاة وهو متناه ، وجزء يضع الشروط وهو لامتناه وغير معطى لنا . ولكن من الممكن فحسب أن يدخل التجربة فيما بعد . ويميز «كنط» هذا الجزء الثانى بأنه متروك جانبا (أو موضوع أمامنا كمهمة علينا أداؤها) Aufgegeben من الجزء الأول المعطى (وهو موجود من قبل)

يمكن أن نتحدث عنها موزعة فقط ، اذا شئنا ألا نترك أحدا منها . فحين نقــول : ان « أيا من » أو « كلا من » أو جميع شروط « كنط » يلزم تحققه ؛ فنحن نقف ثمتئذ على أرض صلبة ، حتى وان كانت الشروط تشكل سلسلة لا تنتهى ، مثلها مثل سلسلة الأعداد الكاملة التى نستطيع دائما أن نضيف اليها واحدا . ولكن اذا قلنا ان كل هذه الشروط يلزم آن تتحقق ، وتخيلنا أن « كل » تعنى حاصدا حصدناه وجمعناه ، ومثلناه بعدد ، فاننا لا نكون فقط قد تطلبنا مطلبا لا تدعو اليه الضرورة اطلاقا بحسب منطق الحالة ، ولكننا نخلق ألغازا مستعصية على الفهم ، ما كانت لتوجد لولا ذلك . ويتطلب هذا ، للتخلص من هذه الألغاز بدورها فروضا لا تقل عنفا عن فروض المثالية الكنطية .

حـــل « رينوفييه »

وفى مؤلفات « شارل رينوڤييه » ، وهو أقوى فيلسوف فرنسى فى غضون النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، نجد مشكلة اللامتناهى تلعب مرة ثانية ، دورا محوريا . فهو اذ يبدأ من مبدأ التحديد المحصى للواقع — مبدأ العدد كما يطلق عليه — ويقــر بأن سلسلة الأعــداد ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ... الخ لا تفضى الى أى عدد لا متناه فى النهاية ، يستخلص « رينوڤييه » من هذا ، حقائق مثل الموجودات الحاضرة ، والأحــداث الماضية والأسباب ، وخطوات التغير ، وأجزاء المادة ، يلزم أن توجــد فى كمية محصورة . وقد جعل هذا من «رينوڤييه» فيلسوفا تعدديا متطرفا . يقول « رينوڤييه » : ان من الأفضل التسليم بأن الوجود يمثل لنا فجأة ، وأن هنالك بدايات أولى وأعدادا مطلقة وانقطاعات محددة ، وان انبهمت هذه على عقولنا ، هذا أفضل لنا من محاولة تعليل الطريقة الجزافية التى

تقع بها هذه الأشياء تعليلا عقليا بأن ندخل عليها شروطا مفسرة ؛ وقد تنطوى فى كل حالة على التناقض الذاتى للأشياء ، الماثل فى كونها تظهر مجـزأة وتستكمل ، مع أنها لا متناهية من حيث التأليف الشكلى لها » .

هــذا الحل يحبــذ الجــدة

بهذه المبادىء يمكن « لرينوڤييه » أن يعتقد فى حالات من الجـدّة المطلقة ، وفى البـدايات غير المسبوقة بفكر وفى المواهب ، والصـدفة ، والحرية ، وأفعال الانسان . ان الواقع ، فى نظره ، تتداخل أجزاؤه بعضها فى بعض ، ويقصر عنها التفسير التصورى . ويجب فى نهاية الأمر أن نسعى الى الحقيقة الواقعية قطعة قطعة ، لا أن نستنبطها الى الأبد من حقيقـة واقعية أخرى . هذه النظرة التجريبية المتميزة من النظـرة العقلية ، هى الفرض الذى تقدمه فى نهاية الفصل الأخير من هذا الكتاب [٨٦] .

---

(٨٦) أظن أن «رينوڤييه» وقع فى أخطاء ، والرأى عندى أن طريقته الفلسفية وأدوات تفكيره اسكولاستيكية الى أقصى حد . ولكنه كان أحد أعاظم الشخصيات الفلسفية . ولولا تأثير دفاعــه المجيد عن التعــددية تأثيرا حاســما فىّ لما تهيأ لى أبدا أن اتحــرر من خرافــة الواحــدية التى نشــأت فى كنفها . وباختصار لما كان لهذا الكتاب أن يكتب ألبتة . وهذا هو الســبب فى أننى لشعورى بالشكر الذى لاحد له قد أهديت هــذا الكتاب الى ذكر «رينوڤييه» العظيمة . وأعمال « رينوڤييه » تشكل قائمة بالغة الطول . ونجـد فى كتابه «المذهب الشخصى» (١٩٠٣) عرضا فلسفيا لأحدث آرائه ، بينما الفصل الأخير من كتابه تخطيط لتصنيف المذاهب :

Esquisse d'une Classification des Systèmes

(وعنوانه «كيف توصلت الى هذه النتائج») هو ملخص للخطوات التى قطعها فى تنــاوله لمشكلة اللامتناهى . و « الاحــاديث الأخــيرة » Dernies Entretiens التى أملاها وهو على فراش الموت فى سن الثامنة والثمانين هى وثيقة ذات تأثير بالغ ، كما لو كانت آتية من لسان «بلوطارخ» .

الفصل الحادى عشر

الجـــدة واللامتـــناهى
وجهـــة النظر الحســـية (٨٧)

ان تناول كل من « كنط » و « رينوڤييه » للامتناهى ، مثــل دقيق للطريقة التى اعتاد الفلاسفة اتباعها دائما فى استخلاصهم لأمور الواقع من اعتبارات تصورية . فبتناولهما تكون الجدّة حقيقة واقعة ، وكذلك يكون المضمون العقلى للتجربة (٨٨) . ولكن « كنط » و « رينوڤييه » يستخلصان هذه الوقائع من الاستحالة المنطقية البحت التى تمنع قيام عدد لا متناه من الشروط يتم تكاملها . وقد يبدو هذا وصولا للحقيقة من أقصر الطرق(٨٩)، ولكن اذا كان المنطق هنا سليما يحتمل أن يكون طريقا سديدا ، ومن أجل هذا الاحتمال يلزمنا أن نفحص الحالة بعناية متزايدة . واذ نشرع فى هذا الفحص فاننا نجد مباشرة أننا يلزم فى فئة الأشياء المشروطة بشروط لا متناهية العدد ، أن نميز فئتين فرعيتين على ما يلى :

---

(٨٧) لم يكن هذا الفصل فصلا مستقلا بذاته فى المخطوط . ــ الناشر .

(٨٨) أحيل القارىء لعرض المثالية على فصل تال (لم يكتب هذا الفاصل المشار اليه بالمرة ــ الناشر)

(٨٩) ليسمح لى القارىء أن أقول اننا أنفسنا نستنتج أن التغـــير الذى يستكمل بخطوات لامتناهية فى العدد ، أمر غير مقبول . وهذه واقعة تستخلص بالكاد من اعتبارات تصورية ، وهى تستخلص فحسب أن ثمة فرضا تصــوريا يختص بواقعة التغير لايعمل عملا مرضيا . وعلى ذلك فالمجال مفتوح لأى فرض آخر ، والفرض الذى نؤثره هو ببساطة الفرض الذى يعرض به ظاهر التجربة الحســـية .

١ — أشياء تتصورها « قائمة » مثل المكان ، والزمان الماضى ، والموجودات الكائنة .

٢ — أشياء تتصورها « نامية » مثل الحركة والتغير والفاعلية .

اللا متناهى فى صورة كائنات قائمة

ففى فئة الكائنات القائمة ، يلوح أنه لا صحة للاعتراض على التسليم فى آن واحد بوجود واقعى ، وبكثرة عددية تتطلب اللامتناهى لوصفه . فاذا كنا مثلا نتأمل النجوم ونفترض أن عددها لا متناه ، فاننا نحتاج فقط أن نفترض أن ثمة لكل حد على حدة من المجموعة التى لا نهاية لها ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ... ن نجمة مقابلة . فالأعداد التى تنمو الى ما لانهاية يستحيل حينئذ أن تجاوز عدد النجوم القائمة هنالك لاستقبالها . فكل عدد عندئذ يجد نجمة تنتظره منذ الأزل لكى تعدّ به ، وهذا يصدق الى ما لا نهاية . فكل نجمة فى الوجود انما تطابق كل عدد سيستخدم لعدّها . وما دام لا يجمع الأعداد « كل » . فكذلك لا تحتاج النجوم لأى « كل » يجمعها . ولست أدرى كيف أن وجود هذه النجمة أو تلك يحتم على الفئة الكلية « نجم » أن يكون عددها عددا معينا وليس سواه ، أو يتطلب أن يكون لها أى عدد محدود . وما أقوله هنا على النجوم ينطبق على الأجزاء المكونة للمكان وللمادة ولأجزاء الزمان الماضى [٩٠] .

(٩٠) قد يشكل الزمن الحاضر صعوبة للطالب كما يشكل نفس الصعوبة لأناس أكثر ثقافة . لقد تحدد فى اللحظة الحاضرة ، صفى حسابه ، وكون «مقدارا» .. بيد أن هذا المقدار يحصى فى اتجاهين ، وفى كليهما قد يظن المرء أنه يمكن أن يفضى الى نفس النتيجة . فاذا أحصى المقدار الى أمام لانتهى فى الحاضر ، ثم اذا احصى الى خلف ، للزم ، كما يقال ، أن يصل الى نفس النهاية فى الماضى . وعلى ذلك يلزم أن تكون له بداية ، وأن تكون كميته متناهية . =

وما دمنا نأخذ مثل هذه الوقائع قطعة قطعة ونتحـدث عنها توزيعا . بقولنا « كل من كذا » أو « أى واحد من كذا » فان وجودها فى شكل لا متناه لا يترتب عليه آية صعوبة منطقية . ولكن ثمة ميلا نفسانيا للقفز من طريقة الكلام الموزعة الى الطريقة الجامعة ، ويولد ذلك نوعا من الاضطراب والزيغ العقلى اللذين تنجم عنهما المصاعب الجدلية . فترانا نقول : « لو كان كل شرط هناك لكان الكل هنالك أيضا ، لأنه لا يمكن أن تكون هنالك أجزاء لا تشكل كلا » . واذا أخذنا العبارة « الكل هنالك » على صحتها كانت تعنى فحسب أنه : « ليس هنالك جزء واحد غائب » ، ولكنها فى أفواه معظم الناس تدس خلسة فكرة الكل المحصور التى لا علاقة لهـا بالموضوع .

وثمة التباسات أخرى مماثلة . فقد تساءل بلسان « لوك » : كيف يمكن أن يفشل مقياس نام فى الاحاطة بجرم قائم ؟ فالوجود القائم لا بد بعد حين أن يستغرق كله بسلسلة أعداد نامية ، أى أنه لابد أن ينتهى أو أن يكون متناهيا فى تحديده العددى . ولكن هذا يدسّ مرة أخرى فى فكرة الحد الحاصر . غير أن ما نفرض أنه قائم فى الحالات — التى هى الآن موضع النظر — ليس هو « مجموعا مأخوذا كله دفعة واحدة » بل هو أنجم فرادى ، وذرات فرادى ، ولحظات ماضية فرادى ، وهكذا ، فاذا أطلقنا على هذه الأجزاء ما يدل على أنها « مجموع متماسك » كان ذلك

= فنهاية العد الى أمام هى بداية العد الى خلف ، وهى وحدها البداية المتضمنة فى المنطق . ونهاية مجموعة لاتثير على أى نحو السؤال عما اذا كانت هذه المجموعة دون بداية أولا ، وينطبق هذا بالمثل على أجزاء الزمن ، وعلى التراجع المجرد الذى تشكله الأرقام «السلبية» .

مصادرة منا على النقطة التى هى موضع البحث . ولكن يحتمل أن يكون السبب الحقيقى الذى من أجله نعترض على لامتناه قائم ، هو عين السبب الذى جعل « هيجل » يتحدث عنه باعتباره لا متناهيا « باطلا » . ان هذه المطاردة التى تجلب لنا الدوار والتى نحاول بها أن تتعقب فى المكان مزيدا من مكان ، وفى الزمان الماضى مزيدا من زمان ماض ، وفى تقسيم الوجود الى أقسام مزيدا من أقسام فرعية ، لتبدو مطاردة حمقاء حمقا لا تحده الحدود . فما هى الحاجة الى ذلك وما فائدته ؟ ليس ذلك لأن أية كمية من أى شىء أكبر من أن توجد اطلاقا ، بل لأن بعض الكميات أكبر بكثير من أن يحيط بها خيالنا ، بحيث نرغب فيها ، ولذلك فنحن نعود ثانية بشعور من الراحة الى شكل أو آخر من الفروض التى تزعم تناهى الوجود .

اللامتناهى النامى

فاذا انتقلنا الآن من أشكال الوجود الثابتة الى أشكاله النامية ، فاننا نجد أنفسنا نواجه بصعوبات أخطر بكثير . فجدل كل من « زينون » و « كنط » يصدق ، حيثما كان محتوما — قبل أن نبلغ نهاية معلومة — أن نجتاز حدودا متعاقبة تعاقبا لا متناهيا بحكم التعريف ، وأن يكون اجتيازنا لتلك الحدود « متواليا » . وهذه هى الحالة فى كل عملية تغير مهما صغرت ، وفى كل حادثة تتصورها باسطة نفسها بسطا مستمرا . فما هو مستمر لابد أن يقبل التقسيم الى ما لا نهاية . ومن قسم الى قسم لا نستطيع هنا أن نستخدم الاضافة (أو ما يطلق عليه « كنط » التركيب المتعاقب للوحدات) ونصل الى حد أبعد . نعم يمكنك أن تعرّف ما ينبغى أن يكون عليه الحد ، ولكنك لا تستطيع أن تدركه « بهذه العملية » . فكون « أخيل » ينبغى أن يشغل « على التعاقب » جميع النقط فى بوصة

مستمرة من المكان لتصور لا يمكن التسليم به ، كما لم يمكن التسليم بكونه يعد مجموعات الأعداد ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ... الخ الى ما لا نهاية ويصل الى نهاية . فالحدود فى هذا الترتيب لا تقبل الاحصاء ، والترتيب هو الذى يخلق المشكلة كلها . والتراجع اللامتناهى ، كالنظر الى الزمان من خلف . لا يفضى الى مثل هذا التناقض ، لأنه لا يأتى فى ذلك الترتيب . فنهايته هى ما تبدأ به ، والمزيد الذى يضيفه خيالنا على التعاقب الى ما لا نهاية ؛ انما يرتسم فى تصورنا على أنه قد ظهر فى الوجود فعلا ، لا على أنه ما يزال متوقع الظهور قبل أن نبلغ غاية معينة . وحين نبدأ من النهاية فاننا لا ننتظر شيئا ، فاللامتناهى هنا هو تنوع ثابت . هو فى عبارة « كنط » الاستعارية اعطاء gegeben لا نبذ aufgegeben وعلى العكس فى الحالة الأخرى وهى حالة العملية المستمرة التى لابد من عبورها ، اذ هى تكون عندئذ نبذ؛ هى مهمة ، ليس فقط لخيالنا الفلسفى ، ولكن أيضا لأى انسان فعلى قد يحاول محاولة مادية أن يطوق الأمر بتمامه . فمثل هذا الشخص مضطر منطقيا أن يجد دائما باقيا ، شيئا متوقع الحدوث دائما ، مثل كشف الحساب على دين نحن مدينون به ، حين نكون عاجزين حتى عن دفع فوائده .

يجب اعتبار اللامتناهى النامى متقطعا (٩١)

Infinitum in actu pertransiri nequit

« ينشأ اللامتناهى من فعل الاستمرار » .

هكذا قال الاسكولاستيكيون ، وكل كم مستمر يجتاز تدريجا

---

(٩١) سيلاحظ القارىء كيف أننى فى كل هذه المناقشة ألح الحاحا شديدا على وجهة النظر الموزعة أو المجزأة . والتوزع يعدل التعدد ، كما يعدل المجموع التصور الواحدى . وسندرك ، بوضوح أكثر ، كما أظن ، كلما تقدمنا فى قراءة الوقائع توجد على أى حال موزعة فقط أو فى شكل مجموعة من الأجزاء لاتحتاج (حتى فى العدد اللامتناهى) بأى معنى معقول أن تدخل التجربة ، أو أن يدخلها التجربة أى شىء آخر ، كأعضاء لكل .

انما يقع فى تصورنا موقع هذا اللامتناهى النامى . وقد يبدو أن أسرع طريقة لاجتناب التناقض هى التخلى عن ذلك التصور ، والكف عن النظر الى عمليات التغير الحقيقية على أنها مستمرة ، فننظر اليها على أنها تحدث بخطوات متناهية وليست بخطوات لا متناهية فى الصغر ، مثلما تملأ برميل الماء بقطرات متعاقبة عندما تسقط فيه هذه القطرات كاملة أو لا تسقط بالمرة . هذا هو الموقف التعددى التجريبى أو الحسى الأصيل . وهو الذى حددت طابعه عند حديثى عن « رينوفييه » ، وسينتهى بالأخذ به من حيث المبدأ ، بعد أن نحوّره تحويرا يجعله ملائما للخبرة الحسية ملاءمة وثيقة .

اعتراضات

ولا تلبث أن تتصدّى لنا مدرسة من النقاد الذين يظنون أن ما يطلق عليه فى الرياضيات « اللامتناهى الجديد » قد سحق المتناقضات القديمة ، وهم يعتبرون أى شخص ما برحت تشغله فكرة لا متناه كامل على أية صورة ، شخصا ساذجا غاية السذاجة . ومع كونى ساذجا فى الرياضيات يجب على ، بصرف النظر عن جفاف الموضوع ، أن أضيف كلمة للرد على هذا النقد وبعضه كما يردد ذلك المحدثون ، ينحو فى اصرار نحو الالغاز .

متصل العدد

ان « اللامتناهى الجديد » و « متصل العدد » ينجمان عن محاولة عامة لانجاز ما أطلق عليه من قبل ، رد الكم بكل أنواعه الى حساب (وأقصد بالحساب هذا العدد) . فبعض الكميات (كدرجات الكثافة أو غيرها من ضروب الاختلاف ، كامتدادات المكان) افترض كونها — حتى الى عهد

قريب — معطيات مباشرة للادراك الحسى أو الحدس ، ولكن فلاسفة الرياضيين قد نجحوا الآن فى الوصول الى معادل تصورى لها فى شكل مجموعات من الأعداد ينجم بواسطة ادماج الواحد منها فى الآخر دون تحديد . ففى وسعنا أن نقسم قسمين أى خط فى المكان ، ونقسم أنصافه الى نصفين وهكذا . ولكن بين هذه التقسيمات التى قسمناها وعددناها على هذا النحو ثمة مكان متروك لتقسيمات أخرى لا متناهية ينجم عن استخدام الرقم «٣» كمقسم ، ولتقسيمات أخرى لا متناهية أيضا باستخدام ٥ ، ٧ .. الخ . الى أن تتحقق جميع أقساط الخط الممكنة عقليا . فقد ظهر الآن أن عبور الفجوات الكائنة بين الأقسام والتى عددناها بأعداد « غير محددة المقدار » ما برح ممكنا الى ما لا نهاية . وبهذا العبور الذى تسد به الفجوات بين الوحدات نحصل فى النهاية على خط متصل (ملىء وبغير فجوات) . فاتصال الخط يترجم حينئذ الى هذه الأقسام المعدودة وعددها لا متناه . ومن الصيغة المشهورة ، وهى أن الاتصال « يعنى الوحدة فى الكثرة » الكثرة وحدها تدوم وتختفى الوحدة (٩٢) . كما تفعل فى جميع التفسيرات التصورية . وهكذا يصبح ادراكنا الحدسى الذى أدركنا به امتداد الخط بادىء ذى بدء ، يصبح من وجهة النظر الرياضية « خليطا مهوشا من فكر تركناه من غير تمحيص » كما يقول « رسل » ، أو يصبح « ضربا من جمود العقيدة الدينية » على حد التعبير الساخر الذى قاله « كانتور »(٩٣) .

---

(٩٢) انظر ص ٣٠ من : « بوانكاريه » ، العلم والفرض :

H. Poincaré : La Science et l'Hpothèse

(٩٣) انظر ص ٢٦٠ ، ٢٨٧ من : « رسل » فلسفة الرياضيات :

B. Russel : The Philosophy of Mathematics .

اللامتنـــاهى الجـــديد

حسبنا هذا عن « المتصل العددى » ، أما عن «اللامتناهى الجديد» فهو لا يعدو أن يكون تعريفا جديدا للامتناهى . فاذا قارنا مجموعات الأعداد التى تنمو دون تحديد ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ... ن فى جملتها بأى جزء مكون لها مثل الأعداد الزوجية والأولية والتربيعية ، فاننا نواجه تناقضا . فليس ثمة جزء من أجزاء مجموعات العدد — كما يطلقون عليها — مساو للكل ، مأخوذا فى مجموعه . ومع ذلك فأى واحد من هذه الأجزاء « نظير » للكل بمعنى أنك يمكنك أن تقيم علاقة واحد بواحد ، بين عناصر الكل من ناحية وعناصر الجزء من ناحية أخرى ، بحيث ان الجـزء والكل يثبت كونهما منتميين لما يطلق عليه المناطقة نفس « الفئة » من الناحية العددية . وعلى ذلك فبالرغم من كون الأعداد الزوجية والأعداد الأولية والأعداد التربيعية أقل بكثير وأندر من الأعداد عموما . ولا تشكل جزءا من الأعداد كلها ، فانها تظهر متعادلة من حيث مقدارها عندما يكون المجال مجال عد . وحدود كل مجموعة جزئية من هذه المجموعات يمكن عدها باستخدام الأعـداد الطبيعية الصحيحة على التعاقب . فهنالك مثلا عدد أوّلى أوّل ، وعدد أوّلى ثان ، وهكذا ... الى ما لا نهاية . وأغرب من ذلك أيضا ، كل عدد صحيح فردى أو زوجى يمكن مضاعفته ، فيبدو أن الأعداد الزوجيـة المتساوية التى تنتج على هذا النحو ، لا يمكن أن تكون فى طبيعة الأشياء أقل كثرة من مجموعات الأعداد الفردية والزوجية معا التى تتألف منها المجموعة الطبيعية كلها .

اللامتنـــاهى الجـــديد متنـــاقض

هذه النتائج المتناقضة انما تنتج ، كما يتضح لنا على الفور ، من أن لا تناهى المسلسلات العـددية هو من نوع اللامتناهى النـامى . وهى

لا متناهيات طالما نظر اليها على أنها مؤدية بنا الى نتائج متناقضة ، وذلك بسبب ما كان يظن عنها من أنها مسلسلات لا متناهية يقابلها حقيقة لا متناهية فى الواقع الخارجى ، أعنى أنها يمكن تحويلها من كونها لا متناهيات نامية الى صورة تجعلها لا متناهيات قائمة أو كائنة كلها دفعة واحدة [٩٤] . غير أن علماء الرياضة المعاصرين أمسكوا بالثور من قرنيه . فبدلا من النظر الى هذه الخصائص المتناقضة التى تميز المسلسلات النامية الى غير حد معلوم بحيث تجعلها مؤدية بنا الى نتائج متناقضة ، فقد نظروا اليها على ضـوء التعريف الصحيح وهو كونها فئات لا متناهية من أشياء . وكل فئة يطلق عليها الآن لا متناهية اذا كانت أجزاؤها مماثلة عدديا لذاتها . أما اذا كانت أجزاؤها غير مماثلة لذاتها كانت متناهية . وان هذا التعريف الآن ليفصل تصور فئة الموضوعات المتناهية عن فئة الموضوعات اللامتناهية .

الأعـداد المابعـد المتناهى

يلى ذلك أن بعض التصورات التى يطلق عليها : « أعـداد ما بعد المتناهى » ، قد ابتدعها هذا التعريف ، فقد أريد لها بحكم هذا التعريف أن تكون منتمية الى فئة اللامتناهى ، بيد أنها لا تكون باضافة واحد الى واحد الى ما لانهاية ، بل بالأخرى يسلم بها من البداية على أنها ناشئة بعد أن

---

(٩٤) ان كـون الحـدود فى مسـلسلة لا نهـاية لامتـدادها ـ سواء أخذناها فرادى أو أزواجا أزواجا ـ تنـاظر الحـدود فى مسـلسلة أخرى (أعنى أن يكون بين المجموعتين «تشابه») لايتعـارض قط مع أن يكون بين المسلسلتين تفاوت بعيد فى عدد الحدود فى كل منهما ، وما عليك ـ عند مناظرة احداهما بالاخرى ـ الا أن تجعل الفواصل بين الحدود فى احدى المسلسلتين أوسع منها فى الأخرى ، لكى تحصل على مجموعتين متشابهتين من حيث العـدد وان تفاوتتا تفاوتا بعيدا فى عظم فحواهما ، أضف الى ذلك أنه بمجرد وقوف احدى المسلسلتين عن النمو ، فان « التشابه » بينهما لايعود له وجود .

نفرغ من تكويننا للأعداد كلها عددا عددا بمثل هذه الأضافة (٩٥) . ويطلق « كانتور » عبارة « الحد الأسفل » على أدنى حد ممكن من هذه الأعداد التى تجاوز المتناهى . وقد يكون « الحد الأسفل » مثلا عدد النقطة التى يلحق عندها « أخيل » السلحفاة — على فرض أنه يلحق بها — باستنفاد جميع النقط الوسيطة على التعاقب . أو يكون هذا الحد الأدنى عدد النجوم فى حالة عدم انتهاء عدّها عند حد ، أو قد يكون أيضا عدد الأميال التى فى آخر امتدادها تلتقى الخطوط المتوازية — لو التقت . هو باختصار حد لفئة الأعداد التى تنمو واحدا واحدا ، وهو مثل سائر الحدود ينهض بمثابة قنطرة تصورية مفيدة تنتقل بنا من مجال الى مجال آخر من مجالات الحقيقة.

فوائـــدها وعيوبهـــا

وأول هذه المجالات الذى ننتقل اليه بمعونة هذه النظرة التصورية هو « متصل العدد » أو « متصل النقط » الذى وصفناه فيما سبق ، على أنه متولد من انقسامات فرعية متكررة الى مالا نهاية . وان سيرنا فى هـــذه التقسيمات الفرعية لهو من قبيل السير النامى الى ما لا نهاية . غير أن عدد

---

(٩٥) ان فئة الأعداد التى تأتى قبل أول حد نجاوز به الأعداد المتناهية، لاشك تكوّن مفهوما محددا ، على شرط أن ننظر الى الأعداد على أنها وحدات نحصرها وحدة وحدة ، أو نشير الى أية وحدة منها ، فعندئذ سنجد أن كل وحدة منهـــا — وأية وحدة نختار — لابد بحكم التعريف أن تأتى «قبل» أن يأتى العـــدد الذى يجاوز حدود الأعداد المتناهية — على الرغم من أن هذه الأعداد لاتكون كلا واحدا ولايكون لها حد هو آخر حدودها ، وعلى الرغم من أن ما يجاوز الأعداد المتناهية لايكون له عدد سابق عليه مباشرة ، وباختصار فان ما يجاوز الأعداد المتناهيـــة ليس ذا ترتيب فى تسلسل الأعداد ، أو على الأقل هو لا يكمل ترتيب بقيـــة الأعـــداد .

هذه الأقسام الفرعية التى يمكن الوصول اليها انما يبدأ بالحد الأسفل من عدد ما بعد المتناهى على نحو ما تصورناه وعرفناه منذ قليل . هكذا يمكن المماثلة بين الكثرة النامية والكثرة القائمة ، وهكذا أيضا يسوى بين عدد متغير وعدد ثابت (بفضل عملية انتقال الى مجال الحد الأسفل) . ومن ثم فنحن نتلافى قانون الاضافة غير المتحدة ، أو التقسيم الذى كان من قبل الطريقة الوحيدة التى يصبح بها اللامتناهى بنائيا ، ويصل الى لامتناه مطّرد عند حد هذا العدد اللامتناهى يمكن أن نستعيض به عن أى كم متناه متصل ، وان كان الأخير قد يبدو للادراك الحسى صغيرا .

وحين تحدثت عن الألغاز كان فى ذهنى من جانب الطريقة المزدراة التى يتبعها بعض المتحمسين « للامتناهى الجديد » فى النظر الى أولئك الذين ما برحوا يميلون الى الخرافة القائلة بأن « الكل أكبر من الجزء » . وذلك لأن أية نقطة أيا كانت فى بوصة متخيلة تتصور الآن على أنها مناظرة لنقطة ما فى ربع البوصة أو نصف البوصة . وهذا التناظر العددى للكميات المختلفة مأخوذة من حيث النقط المكونة لها يفسر كما لو كان يعنى أن أنصاف البوصة وأرباع البوصة والبوصة ، هى على أية حال ، متعادلة من الوجهة الرياضية ، والاختلافات بينها وقائع يمكن اهمالها علميا . وقد أسىء فهم أولئك الذين يذيعون من جديد « سفسطة » « زينون » المشهورة ، ولكن ما يقولونه يكاد يبدو لى معادلا لهذا .

حل «رسل» لنقائض «زينون»

و « برتراند رسل » ، (الذى لا أتهمه بالالغاز ، فالله يعلم أنه يحاول أن يجعل الأشياء واضحة) يعالج لغز « أخيل » كما لو كانت المشكلة تكمن فحسب فى رؤية كيف أن الطريقين اللذين يعبرهما المتسابقان (وهما الطريقان اللذان يقاسان بعد اتمام السباق ، ويفترض حينئذ أنهما

لا يحتويان الا على مراحل انتقال تساوق نقط الخط الذى سارا عليه ، ثم هما يقاسان بمقياس زمنى واحد) يمكن أن يكون لهما نفس المقياس الزمنى اذا لم يكونا ذاتيهما من نفس الطول . ولكن الطريقين يختلفـان طولا ، اذ بناء على مبادرة السلحفاة بالسبق ، فان طريقها ان هو الا جزء من طريق « أخيل » . فكيف اذن ، اذا كانت لحظ ت الزمن هى أداة القياس ، كيف لا يمكن للطريق الأطول أن يستغرق الزمن الأطول ؟ .

وعند « رسل » أن العلاج — اذا كنت قد أصبت فى فهمه — لا يستند فى شىء الى أن مجموعات النقط هذه تتصور على أنها عديدة عددا لامتناهيا فى كلا الطريقين ، وحيثما كانت الكثرة لامتناهية يكون من الباطل القول بأن الكل أعظم من الجزء . ذلك لأن لكل نقطة عبرها السلحفاة نقطـة تقابلها عبرها « أخيل » ، وكل من العبورين يقع فى لحظة زمنية مطابقـة للحظة زمنية فى العبور الآخر . وهذا التطابق الدقيق ، نقطة ازاء نقطة ، لأى مجموعة من المجموعات الثلاث للنقط ، مع المجموعتين الأخريين ، يجعلها متناظرة ومتكافئة من حيث الكثرة من وجهة النظر العددية . وعلى ذلك فليس ثمة بقية متتابعة للمسافة التى سبقت بها السلحفاة «أخيل» منذ البداية ، لا يستطيع « أخيل » أن يتداركها ، ويسـتطيع أن يختصرها ، ولكنه لا يمكنه أبدا أن يقضى عليها . على أن قوائم الحساب الثلاثة تتلاقى عنده فى نهاية واحدة . فآخر نقطة فى طريق « أخيل » ، وآخر نقطة فى طريق السلحفاة ، وآخر لحظة زمنية فى السباق ، كلها حدود متساوقة من الوجهة الرياضية . بهذا — وهو ما يبدو أنه طريقة « رسل » فى تحليل الموقف — ظن « رسل » أن اللغز قد انحل (٩٦) .

---

(٩٦) ان العبارات التى بسط فيها مستر «رسل» هذا اللغز وطريقة حله لهى=

نقد هذا الحل

ويلوح لى مع هذا أن أحكام « رسل » تروغ من المشكلة الحقيقية ، التى هى مشكلة اللامتناهى عندما يكونناميا ، وليست مشكلة اللامتناهى عندما يكون قائما . هذا النوع الأخير هو كل ما قصده حين زعم أن السباق قد أنجز ، وظن أن المشكلة الوحيدة الباقية هى التعادل العددى للطريقين. ان الصعوبة الحقيقية تكاد أن تكون مادية لأنها تتصل بعملية تكوين الطريقين . أضف الى ذلك أننا لسنا بحاجة الى طريقين . اذ افتراضنا أن يكون لكل متسابق طريقه الذى يستقل به ، بل أن يكون هناك فترة زمنية لا يجرى فيها سباق ، هو افتراض تكمن فيه المشكلة التى مؤداها بلوغ الهدف بينما أن ثمة فاصلا يتطلب قطعه أولا يظل دائما متصديا فى الطريق. وليس هنالك شك فى أن نفس الكمية يمكن أن تنتج بطرائق متنوعة . فهذه الصفحة التى أكتبها الآن بمشقة ، حرفا بعد حرف ستطبع دفعة واحدة . والله ، كما يعتقد الأرثوذكس ، خلق المتصل المكانى بأجزائه اللامتناهية القائمة من قبل ، بفعل لحظى . فالزمان الماضى قائم الآن فى منظور لا متناه ، ويمكن تصوره قد خلق على هذه الصورة — كما تخيل « كنط » دفعة واحدة . الا أنه لا يبدو فى ذلك المنظور الا للانسان حين ينظر الى خلف . لقد خلق الحد الأسفل بعد أن تجاوز سلسلة الأعداد ، بقانون واحد ، بفعل واحد من أفعال التعريف فى ذهن الأستاذ « كانتور » . ولكن كل من يستطيع أن يجتاز بالفعل متصلا ، فانما يستطيع ذلك لا عن طريق السير المتصل بالمعنى الرياضى لهذه الكلمة . لكن سواء كان الطريق

= مسرفة فى الفنية حتى ليتعذر متابعتها حرفا بحرف فى كتاب كهذا ، فكما وجد ألا مناص من شرحه للغز فى عبارة من عنده فانى كذلك أجد ألا مناص من شرح عبارته فى عبارة من عندى ، آملا باخلاص ألا أحدث بذلك شيئا من الجور عليه.

قصيرا أو طويلا فلا بد للسائر فيه أن يجتاز كل نقطة منه فى ترتيبها الذى تجىء به فى تعاقب النقط . فاذا كانت تلك النقط بالضرورة لامتناهية كان بلوغ آخر نقطة منها محالا . ذلك لأن الباقى فى مثل هذا السير ما لانستطيع أن نغض النظر عنه . فالتعداد هو ، باختصار ، المنهج الممكن الوحيد لشغل مجموعات المواقع المتضمنة فى السباق المشهور . وحين يحل «رسل» اللغز كما فعل بقوله : « تعريف الكل والجزء دون تعداد هو مفتاح اللغز كله » (٩٧) يبدو لى أنه قد تخلى عامدا عن الأمر (٩٨) .

---

(٩٧) فلسفة الرياضة فقرة ١ ص ٣٦١ — يكمل مستر « رسل » « مفارقة » « أخيل » بمفارقة « ترسترام شاندى » (وهى شخصية فى قصة كتبها ستيرن) فلما كان «ترسترام شاندى» قد استغرق عامين يكتب تاريخ اليومين الأولين من حياته (وكانت خطته أن يكتب تاريخ كل يوم من حياته فى عام) فان الادراك السليم ليحكم بأنه لو سار على هذه النسبة لما استطاع أبدا أن يكتب تاريخ حياته ، لكن مستر «رسل» يبرهن على عكس ذلك ، لأنه بمادامت الأيام والأعوام ليس لها حد أخير ، ثم مادام اليوم الذى عدده الترتيبى هون سيكتب فى العام الذى عدده الترتيبى هون ، فان كل يوم معين سيقابله عام يكتب فيه ، ولايبقى يوم واحد بغير أن يدون تاريخه ، غير أن برهان مستر «رسل» يستحيل انطباقه على العالم الحقيقى بغير الفرض المادى الذى افترضه حين قال : «اذا عاش «ترسترام شاندى» الى الأبد ولم يمل من عمله» ففى كل الحالات الفعلية للتغير المستمر لابد من فرض غير معقول كهذا ، أى أنه لابد أن يعيش محدث التغير الى الأبد ، بمعنى أن يعيش بعد زوال مجموعة من اللحظات الزمنية ليس لها نهاية ، و « دون أن يمل » أداء مهمته التى يستحيل أداؤها .

(٩٨) لما كنت أوشك على العمى من الناحية الرياضية والناحية المنطقية فاننى لأحس بخجل عظيم حين أخالف مثل هذه العقول الممتازة ، ومع ذلك فماذا فى وسع المرء أن يصنع سوى أن يتبع ضوءه الخافت ؟ فما كتب عن اللامتناهى بمعناه الجديد فنىٌ الى الحد الذى يستحيل معه أن نذكر تفصيلاته فى كتاب لارياضى كهذا الكتاب ، فمن يهمهم الأمر من الطلاب عليهم أن يراجعوا فهرس الموضوعات فى كتاب رسل «فلسفة الرياضة» وفى كتاب ل . كوتيراه «اللامتناهى الرياضى» أو فى كتابه «أسس الرياضة»، وعلى صرامة هذه الكتب =

نتــائج

بعد هذه المجادلة المكروهة ، أخلص بأن اللامتناهى الجديد لم يعد يسد طريق الرأى التجريبى الذى وصلنا اليه مؤقتا من قبل . فعلى الرغم من أنه لا شأن للحقائق الواقعة التى تجىء ظروفها من النوع الذى وصفناه بأنه « قائم » (أعنى أنه غير نام) ، نجد أن نقد « ليبنيز » و « كنط » و « كوشى » و « رينوڤييه » وغيرهم ، ينطبق انطباقا مشروعا على جميع حالات النمو أو التغير المتصل . اذ فى مثل هذه الحالة لابد بالضرورة أن تكون « الظروف » من نوع المسلسلات المتتابعة . واذا كانت المسلسلات التى تكونها لا نهاية لها فان حدّها — اذا كان « التأليف المتعاقب » هو الطريقة الوحيدة للوصول اليها — لا يمكن ببساطة أن نصل اليه . فاما أن يتحتم علينا ، ثمتئذ أن نحتمل التناقض المنطقى فى هــذه الحالات ، أو يجب علينا التسليم بأننا نبلغ الحد فى هذه الحالات المتعاقبــة بطريق الوحدات المتناهية المحسوسة ، — كالقطرات ، والنبضات ، والخطوات ، أو ما يروق لنا من ألفاظ نطلقها عليها — وهى وحدات تغير تأتى جميعها

= فهنالك ما هو أشد منها صرامة وهو العرض الذى عرض به ا.ڨ. هنتنجتون فى كتابه «المتصل من حيث هو نمط من الترتيب» وفى كتـــابه «قصص عن الرياضة» ج ٦ ، ٧ (أعاد طبعهما للبيع مكتب النشر بجامعة هارڤارد) وراجع كذلك «تشى·س·بيرس» فى بحثه المنشـــور فى مجلة مونســـت ، مجلد ٢ ص ٥٣٧ ـ٥٤٦ ، وراجع محاضرة الافتتاح التى ألقاها ا·و· هوبسون وهى فى «محاضر جمعية لندن للعلوم الرياضية»مجلد ٣٥ ـ فاذا أردت مناقشة للموضوع أيسر تناولا فارجع الى كتاب ج · رويس «العالم والفرد» ج ١ فى مقالته الملحقة به ، والى كيزر فى «مجلة الفلسفة» الى مجلد «(١) ص ٢٩ ؛ وفى «مجلة هبرت» مجلد ٧ ص ٣٨٠ ـ ٣٩٠ ، والى «واترتون» فى «محاضر الجمعية الأرسطية» ١٩١٠. والى « ليتن » فى المجلة الفلسفية ج ٨ ص ٤٩٧ ، وأخـــيرا الى فهـــرس كتب «هـ · بوانكاريه» الثلاثة · التى ظهرت حديثا : «العلم والفرض» · باريس، =

حين تأتى ، أو لا تأتى بالمرة . تلكم كما يبدو طبيعة التجربة المحسوسة التى تتغير دائما بمقادير ملموسة أو تظل غير متغيرة . والطابع اللامتناهى الذى نجده فيها يتداخل بتصورنا الأخير فى أن نكرر الى غير حد فعل التقسيم لمقدار ما . والوقائع لا تقاوم طريقة التناول التصورى الذى يترتب على ما أسلفنا ، ولكنا لسنا فى حاجة الى الاعتقاد بأن هذه الطريقة من التناول تولد بالضرورة العملية التى بفضلها ظهرت الوقائع الى الوجود .

التحول التصـــورى للتجربة الحســية يجعل اللامتنـــاهى مشـــكلة

والتناقض فى النمو الرياضى المتصل ليس الا طريقة من تلك الطرق العديدة التى يجعلها تحويلنا التصورى للتجربة الحسية أقل فهما من قبل . فكون الوجود ينبغى مباشرة وبكميات متناهية ، أن ينضاف الى وجود آخر ، قد يكون هذا شيئا يفشل العقل المتبصر فى فهمه ، ولكن أن يكون الوجود مثيلا لذلك الاتمام لسلسلة لا نهــاية لها من الوحــدات (مثل النقط) ، فلا أحد يتوقع أن ينجم ذلك فيما يحويه أى مقدار من الوجود (مثل المكان) . ذلك شىء لا يفشل عقلنا فى فهمه فقط ، بل يجده متناقضا كذلك . فان الاستعاضة بالتعداد الحسابى عن الحدس يبدو حينئذ ، اذا أخذ به على أنه وصف للواقع ، نجاحا جزئيا . ومن الأفضــل ، كما قال « رينوڤييه » الأخذ بوقائع الادراك الحسى برغم انبهامها ، من الأخــذ بتصورات تحمل فى داخلها التناقض [٩٩] .

= و «قيمة العلم» (ترجمة مراجعة قام بها الى الانجليزية ج.ب.هالستد) نيويورك ١٩٠٧ ، و «العلم والمنهج» باريس ١٩٠٨ ، على أن أملأ هجمة بالحياة ، هى الهجمة التى هاجم بها «ج.م.فولرتن» اللامتناهيات التى تكتمل بعمليات تأليفية متتابعة ، وذلك فى كتابه «نسق من ميتافيزيقا» فصل ١١ .

(٩٩) ان المتصــل المؤلف من نقط ليوضــح أجمــل توضــيح شكواى =

هـــذا التحول يترك مشـــكلة الجدة حيث كانت

حسبنا هــذا عن مشكلة اللامتناهى ، وعن تفسير التغير المتصــل ، بالتعريف الجديد للامتناهى . ونحن نجد أن صورة الحقيقة الواقعية التى تتغير بخطوات متناهية فى العدد ومنفصلة ، تظل هــذه الصورة مقبولة للعقل ، ملائمة لخيالنا كما كان شأنها من قبل ، ولذلك بعد هذه الفصول الجافة العقيمة ، نتناول من جديد موضوع بحثنا حيثما تركناه من قبل .

هل تنمو الحقيقة الواقعية بزيادات فيها جدة أو لا ؟ ان التباين بين

= من أن طريقة العقل فى تناول الموضوع من شـــأنها أن تحول ماهو بطبيعته سيال فتجعله سكونيا ومفكك الوحدات ، فالنقاط أو الخطوات التى تتألف منها السيرة الواحدة المتصلة والتى يقبلها الادراك الحسى على أنها هى المعطيـــات الأولية من الوجود ، انما تقابل منطقيا «اللامتناهيات فى الصغر» (أى أصـــغر كميات تتألف منها فكرة أو تغير أو ما شابه ذلك) وهى ما قد تخلصـــت منه الرياضة فى أحدث ما وصلت اليه ، ولذلك يجد مستر « رسل » نفسه مضـطرا – مثله فى ذلك مثل «زينون» – أن يصف الحركة بأنها وهمية ، ويقول : « ان «فيرشتراس» بمحوه محوا تاما للامتناهيات فى الصغر جميعا قد بين لنا آخر الأمر أننا نعيش فى عالم لامتغير ، وأن السهم فى كل لحظة من لحظات انطلاقه هو فى حقيقة أمره ساكن» (نفس المرجع ص ٣٤٧) «فعلينا أن نرفض رفضا تاما الفكرة القائلة بوجود حالة من حالات الحركة» هكذا يقول فى موضع آخر ، وكـذلك يقول : «ان الحركة ما قوامها الا ملء أماكن مختلفة فى أزمنة مختـــلفة ... وليس ثمة انتقال من مكان الى مكان ، وليس ثمة لحظة تالية ولا وضع مكانى تال ، ولا ما يسمى بالسرعة الا بمعنى عدد حقيقى يكون حدا أقصى لمجموعة معينة من الحدود (ص ٤٧٣) وهكذا يصبح ما يسمى «بالمتصل» الرياضى منفصلا مطلقا بكل معنى مادى أو خبرى لهذه الكلمة ، وبهذا يلتقى الطرفان النقيضان ، وعلى الرغم من أن رسل وزينون يتفقان فى انكار الحركة المدركة ادراكا حسيا ، فان الوحدة الخالصة تحل محلها عند أحدهما ، على حين تحل الكثرة الخالصة محلها عند الآخر ، ويجوز أن يكون انكار رسل للتغير الخ منصبا فقط على العـــالم الرياضى ، وقد يكون من الاجحاف به أن نتهمه بأنه انما يكتب ميتافيزيقـــا فى هذه الفقرات ، ولو أنه لايحذرنا من أن الأمر ليس كذلك .

عدم الاتصال والاتصال يواجهنا الآن فى شكل آخر . فالتعريف الرياضى للكمية المستمرة على آنها « بين آى عنصرين أو حدين ثمة حد آخر » تعارض مباشرة الفكرة الأقرب الى التجربة والادراك الحسى ، وهى أن أى شىء متصل حين تظهر أجزاؤه متجاورة ، متلاحقة مباشرة ، دون أن يكون ثمة شىء ما بينهما على الاطلاق .

وعلى ذلك فميزتنا تنصب على التفسير الحسى ، ولكن قبل أن نفرغ نهائيا لمناقشته ، ثمة مشكلة كلاسيكية من مشكلات الفلسفة من الأفضل أن نخرجها من طريقنا : تلك هى مشكلة العليّة .

الفصل الثاني عشر
الجدة والعلية

وجهة النظر التصورية

لو كانت الحقيقة الواقعية تتغير بخطوات متناهية محسوسة ، لظل دون جواب تساؤلنا : ما اذا كانت قطع هذا الواقع الصغيرة التى تأتى ، هى قطع جديدة جدة كاملة . وليذكر القارىء الحالة التى كنا عليها فى الفصل الثالث من هذا الكتاب ، حيث رأينا أننا بوجه عام لم يكن فى وسعنا أن نستخلص شيئا . ذلك أن ما نبحث عنه أو نجده يظل فى نظر عقلنا مجرد كمٌ مرضىٌ طارىء ..

فهل نلتمس الحقيقة الواقعية قطعة قطعة كما تنضاف بذاتها ؟ أم يجب أن نلتمسها دفعة واحدة فحسب بأن نفترض كونها اما أزلية أو حدثت فى لحظة تضمنت بالتبع سائر الزمان ؟

مبدأ العلية

« هل أول صباح فى الخلق كتب ما سيقرؤه آخر فجر فى القدر أم لا ؟ » . بهذا السؤال وغيره تواجه كل من الواحدية والتعددية الواحدة منها الأخرى . والعقبة الكلاسيكية فى وجه التعددية كانت دائما ما يعرف باسم « مبدأ العلّية » . فقد فهم هذا المبدأ على أنه يعنى أولا أن المعلول يوجد

(١٠٠) عنوان هذا الفصل فى مخطوط المؤلف ـ « مشكلة فرعية ثانية ـ العلة والمعلول » ـ الناشر .

من قبل على نحو ما فى العلة . فاذا كان الأمــر كذلك لا يمكن أن يكون المعلول جديدا على الاطلاق ، ولا يمكن للتعددية أن تكون صادقة بالمعنى الأصيل : ولذلك وجب علينا أن نراجع حقائق العلية . فلنستعرض اذن حقائق العلية ، وسأتناول تلك الحقائق فى شكلها التصورى قبل أن ننظر اليها فى شكل ادراك حسى . وقــد قام أرسطو[١٠١] بأول بحث محــدد فى العلل .

دراســة أرسطو للعليــة

يقول أرسطو ان سبب أى شىء يتمثل فى أربعة مبادىء : علته المادية : (فالبرونز هو العلة المادية للتمثال) ؛ علته الصورية : (كنسبة الاثنين الى الواحد تشكل وحدة موسيقية) ؛ والعلة الفاعلية (فالأب هو العلة الفاعلية للابن) ؛ والعلة الغائية : (فالصحة هى العلة الغائية للتمرينات البدنية) . وقد أخذت الفلسفة المسيحية بالعلل الأربعة ، ولكن ما يعنيه الانسان عامة بعلة شىء من الأشــياء هو علته الفاعلية . وفيما يلى سأتحدث عن هــذه العلة فقط :

الاسكولاستيكية والعلة الفاعلية

تعرّف العلة الفاعلية بالطريقة الاســكولاستيكية على النحو الآتى : « هى العلة التى تولد شيئا آخر بنشاط حقيقى يصدر منها » .

هذه ، دون منازع ، هى وجهة نظر الحس المشترك ، والاسكولاستيكية ليست الا حسا مشتركا نما نموا متميزا تمام التميز . وبصرف النظر عن

---

(١٠١) الكتــاب الثــانى والكتاب الخــامس ، الفصــل الثــانى ، من كتاب الطبيعة لأرسطو يزودانا بما هو جوهرى فى آرائه .

الأنواع العديدة للعلة الفاعلية التى تعينها الفلسفة الاسكولاستيكية ؛ ما حصى ثلاثة مبادىء فرعية هامة ، يفترض كونها مندرجة من التعريف السابق على ما يلى :

١ — ليس ثمة معلول يمكن أن يأتى الى الوجود دون علة . ويمكن أن يؤخذ بهذا أخذا حرفيا ، ولكن اذا تجنبنا كلمة معلول ، فيمكن أن تؤخذ بمعنى ألا شىء يمكن أن يحدث من غير علة ، وهذا هو مبدأ العلية المشهور ؛ وهذا المبدأ حين ينضاف الى المبدأين الآخرين يفترض كونه أساسا لكتلة العالم ، ويجعل فرض التعدد متناقضا .

٢ — المعلول متناسب دائما مع العلة والعلة مع المعلول .

٣ — ما يكون فى المعلول يجب بطريقة ما أن يكون فى العلة ، سواء أكان ذلك صوريا أو على التقريب أو رفعة شأن («فصوريا» هنا تعنى أن العلة تشبه المعلول ، كما عندما تسبب حركة حركة أخرى ؛ وعلى التقريب تعنى أن العلة تتضمن على نحو ما المعلول ، مثلما عندما ينشىء فنان ما تمثالا ، ولكن هو نفسه لا يملك جماله ؛ ورفعة شأن تعنى أن العلة وان كانت لا تشبه المعلول ، فهى أعلى منه فى الكمال ، كما عندما يتغلب انسان على قوة الأسد ، بقدر أكبر من الدهاء) .

و « فاقد الشىء لا يعطيه Ncmo dat quod non habet هو المبدأ الذى تنبع منه الفلسفة العلية . والقضية « العلة تساوى المعلول Cousa aequat effectum تلخص ، عمليا ، جملة هذه الفلسفة[١٠٢] .

---

(١٠٢) من أجل بيان دقيق عن مذهب مدرسة العلية ، طالع عرض « ريكبى J. Ricby » فى كتابه : الميتافيزيقا العامة ــ الكتاب الثانى ، الفصل الثالث .ولقد أغفلت فى صلب كتابى هذا ذكر عدد من التعاليم=

وواضح أن كل لحظة من لحظات العالم ، يجب أن تحتوى على جميع علل المعلولات التى تشملها اللحظة التالية ، أو ، اذا وضعنا الأمر بغاية الدقة — من البيّن أن كل لحظة فى جملتها تسبب اللحظة التالية[١٠٣] .

ولكن اذا كانت القاعدة تؤيد : أن كل ما يكون فى المعلول يجب أن يكون أولا ، على نحو ما ، فى العلة quidquid est effecta debet esse prius rliquo mcdo in causa ترتب على ذلك أن اللحظة التالية لا يمكن أن تحتوى شيئا طريفا على الحقيقة ، وأن الابتكار الذى يبدو منبثا فى حياتنا انبثاثا لا ينقطع ، لابد أن يكون وهما معزوا لضحولة وجهة النظر الحسية .

وقد احترمت الاسكولاستيكية دائما الحس المشترك ، وفى هذه الحالة تفلت من الانكار الصريح لكل ابتكار حقيقى بالكيفية الغامضة على نحو ما aliquo modo ويتيح هذا للمعلول أن يختلف أيضا ، على نحو ما aliquo modo عن علته . ولكن الضرورات التصورية قد حكمت الأمر ، وانتهت كالمعتاد الى شل الطبيعة والادراك الحسّى . فالعلة والمعلول هما تصوران منفصلان عدديا . بيد أن الأولى يجب أن تولد الثانى بطريقة ما لا يمكن استكناهها . فكيف تفعل العلة ذلك عقليا اللهم الا اذا كانت

= الثانوية التى لعبت دورا كبيرا فى الفلسفة العلية ، مثل : « علة علة هى علة معلولاتها» — «نفس العلل تنتج نفس المعلولات» «تعمل العلل حين تكون حاضرة فحسب» — «يجب أن توجد العلة قبل أن تعمل» — الخ ...

(١٠٣) تنجم هذه الفكرة أيضا من اعتبار الملابسات الشارطة قائمة فى القاعدة ، بحيث تكون لازمة لزوم العلل لانتاج المعلولات : «ان العلة ، مفسرة تفسيرا فلسفيا ، هى الملخص الشامل لجميع الشروط الايجابية والسلبية» . هكذا يقول جون ستيوارت مل . ويعدل هذا الحالة الشاملة للعالم فى اللحظة التى تسبق حدوث المعلول . ولكن ليس المعلول فى تلك الحالة هو الحادثة الجزئية التى يستخلصها انتباهنا من البداية تحت ذلك الآسم ، انما هى تلك الجزئية ، معا مع مايقارنها — أو بعبارة أخرى هى الحالة الشاملة للعالم فى اللحظة التالية المرغوبة .

تخفى الثانى فى ذاتها من قبل ؟ ومع أن العلة والمعلول هما اثنان من الوجهة العددية فهما من ناحية التكوين واحد رغم المظاهر الحسية . وتتغير العلية ، على ذلك ، من علاقة محسوسة مجربة بين الأشياء المختلفة الى علاقة واحدة بين المتماثلات ، يظن من الناحية التجريدية أنها أكثر حقيقة[١٠٤] .

الاتفــاقية

وقد اقتضى قهر التصور للادراك الحسى زمنا طويلا لكى يكتمل فى هذا الميدان . فالخطوة الأولى كانت نظرية « الاتفـاقية » التى خـط « ديكارت » الطريق اليها بنظريته فى الجوهر العقلى والجـوهر المادى . فالأول يتألف من الفكر البحت والثـانى من الامتداد الخـالص ؛ وهما مختلفان اختلافا مطلقا . فاذا كان الأمر كذلك فان أية علاقة علية ندركها ادراكا غريزيا بين الذهن والبدن ، تتوقف عن كونها علاقة عقلية . و «الله» فى نظر مفكرى ذاك العصر هو المذيب العظيم للمتناقضات . ففى وسعه أن يتغلب على كل تناقض ؛ وتبعا لذلك أنكر تلاميذ « ديكارت » « رجى » و « كوردموا » وبخاصة « چيلنكس » التفاعل النفسانى انكارا كليا ، ففى

---

(١٠٤) يعبر سير «وليم هاملتون» عن هذا تعبيرا محكما فيقول : « ماهو قانون العلية ؟ هو ببساطة مايلى : عندما يمثل موضوع كظاهرة تبدأ ، فلا يسعنا الا أن نفترض أن الوجود المكمل (أعنى المقدار) الذى يحتويه الآن كان موجودا من قبل ـ بعبارة أخرى ان كل ما نعرفه الآن كمعلول يلزم أن يكون موجودا من قبل فى علله ، وان لم يكن فى مقدورنا حتى أن نتخيل ما عسى أن تكون هذه العلل (نهاية المحاضرة ٣٩ من كتابه عن الميتافيزيقا) . فالعلة تغـــدو سببا والمعلول نتيجة ، ومادامت النتيجة المنطقية تنجم فحسب من المثيل الى المثيل ، فقد تطورت الفلسفة القديمة للعلية الى عقيدة عقلية قاطعة ، وهى أن العلة والمعلول اسمان لموجود واحد ثابت ، وأنه اذا كانت اللحظات المتعاقبة للعالم مرتبطة ارتباطا عليا، فليس ثمة ابتكار حقيقى منساب فيها .

نظرهم أن « الله » يسبب تسبيبا مباشرا التغيرات فى ذهننا ، وهى التى تنجم عنها أحداث فى بدننا ، والتغيرات فى بدننا التى تنجم عنها أحداث فى ذهننا . ويبدو أن هذه التغيرات هى العلل ، ولكنها فى الواقع لا تعدو كونها علامات أو اتفاقات .

ليبنز

ويخطو « ليبنز » الخطوة التالية الى أمام ، حين ينكر أن تكون ادراكاتنا الحسية حقيقية . وقد حرر « ليبنز » الله من واجب اسداء عونه ساعة بعد أخرى ؛ وذلك بافتراض أن الله قد شرع فى يوم الخلق أن تساوق التغيرات فى أذهاننا التغيرات فى أبداننا ، بنفس الطريقة التى تحافظ بها الساعات ، التى ملئت فى نفس اليوم ، على دقة الوقت . وبهذا التناغم المقدور ، كما يطلقون عليه ، نجد أن الترجمة التصورية للمعطى المباشر ، ترجمة كاملة . ويترتب على ذلك ، دون تخلف ، انكار النشاط والاستمرار معا . فبدلا من ذلك التيار الدرامى للحياة الشخصية هنالك محض تطابق بين الواحد والآخر ، من حدّى مجموعتين من العلل لا ارتباط بينهما . فالله هو العلة الوحيدة لأى شىء ، وهو علة كل شىء فى آن واحد . والنظرية هنا واحدية بقدر ما ترغب النزعة العقلية ، والابتكار — اذا كان حقيقيا — مستحيل بالطبع .

هيوم

وقد خطا « هيوم » الخطوة التالية فى فضح العلية المتعارف عليها بالحس المشترك . ففى فصوله عن « فكرة الرابطة الضرورية » فى كتابه « رسالة فى الطبيعة البشرية » و « مقالاته » على حد سواء ؛ كان

« هيوم » يبحث عن صورة وضعية لفعالية القوة التى يفترض أنها ناجمة عن العلل ، وفشل فى ذلك . وقد أبان « هيـوم » أننا لا نسـتطيع أن نستخلص أو نعزل الطاقة التى تنتقل من العلل الى المعلولات سواء فى العالم المادى أو العالم العقلى . ويصدق هذا على الادراك الحسى صدقه على الخيال . « ان جميع الأفكار مستمدة من انطباعات وممثلة لهـا . وليس لدينا ألبتة أى انطباع يحتوى على قوة أو فعالية ، ومن ثم فليس لدينا أبدا أية فكرة عن القوة » . و « ليس فى وسعنا ألبتة ، بغاية ما نستطيع من بحث أن نكتشف شيئا ما ، اللهم الا حادثة واحدة تعقب حادثة أخرى ، دون أن يكون فى مقدورنا معرفة أية قوة أو طاقة ، تعمل بها العـلة ، أو أى ارتباط بين العلة وبين معلولها المفترض ... ويلوح أن النتيجة الضرورية لهذا أننا ليس لدينا فكرة عن الارتباط أو الطاقة بالمرة ، وأن هذه الكلمات ليس لها على الاطلاق أى معنى حين تستخدم فى الاستدلالات الفلسـفية أو فى الحياة العامة » . « وليس ثمة أوضح من أن الذهن لا يستطيع أن يشكل فكرة موضوعين بحيث تتصور فيها ارتباطاتهما أو نفهم بتميز الطاقة أو الفاعلية التى يتحدان بها » .

ويمضى « هيوم » ليبين أن فكرة الارتباط المزعومة التى لدينا ليست الا تفسيرا سيئا للعادة العقلية . فعندما تتمرس أحيانا كثيرة بنفس تتابع الأحداث « تحملنا العادة عند ظهور الحادث الأول الى توقع ما يقترن به عادة ، والى الاعتقاد فى أنه سيحدث ... هذا الانتقال المعتاد للخيال هو الشعور أو الانطباع ، الذى نشكل منه فكرة القوة أو الرابطة الضرورية. وليس ثمة ما هو أكثر من ذلك فى هذه الحالة . « فالعلة هى موضوع متقدم ومقترن بموضوع آخر ، ومن ثم فهو متحد به بحيث أن فكرة أحدهما تحدد فكرة الآخر » .

ولا يمكن أن يكون هنالك ما هو فى جوهره أشد تعددية من عناصر فلسفة « هيوم » . فهو يجعل الأحداث يقرع بعضها البعض الآخـر كما لو كانت زهر نرد فى صندوق . وكان فى وسع « هيوم » ، لو ثابر ، أن يعتقد بابتكارات حقيقية ، ويسلم بالارادة الحرة . ولكننى ، ذكرت من قبل ، أن التجريبيين كانوا فاترى الهمة ، وربما كان « هيوم » فى هـذا أشدهم فتورا فى همته . ففى مقاله عن « الحرية والضرورة » ، يصر على أن المتتاليات التى تتمرس بها ، وان كانت تمضى بين أحداث منفصلة اطلاقا، فهى مع ذلك متسقة تماما ، وليس ثمة شىء جديد بالمرة ينبثق من حياتنا .

نقـد « هيـوم »

وسيميز القارىء فى صفحات « هيوم » المشهورة مثلا حيا للطريقة التى تعامل بها الترجمات التصورية الواقع معاملة سيئة دائما . ان العلية من الزاوية الادراكية أو الحسية (كما سنوضح ذلك تفصيلا فيما بعد) تعنى الطريقة التى تدخل بها بعض ميادين الشعور ميادين أخرى .والعلية ليست الا شكلا من الأشكال التى تظهر فيها التجربة كتيار مستمر . والأسماء التى نطلقها تبين الى أى حـد ننجح فى التميز فى صميم التيـار . ولكن القاعدة التصورية هى افتراض أنه حيثما كان هناك اسم منفصل وجب أن تكون هناك واقعة منفصلة . واذ اتبع « هيوم » هذه القـاعدة ، واذا لم يجد واقعة مطابقة لكلمة « قوة » فقد انتهى الى أن الكلمة لا معنى لها . وطبقا لهذه القاعدة فكل حرف عطف أو جر فى اللغة الانسانية لا معنى له — فى ، على ، عن ، مع ، لكن ،و، لو ، لا معنى لها ؛ مثلها مثل : من أجل ، بسبب .. والحقيقة أنه لا عناصر الواقع ولا معانى كلماتنا منفصلة انفصال الكلمات فالشكل الأصلى الذى يأتى فيه الواقع هو التيار الحسى

الذى يشتمل فى آن واحد على الحـدود والعلاقات ، منفك بعضـها عن البعض الآخر أو مندمجة وملتصقة . ويجدد تفكيرنا جوانب متعددة ، كما يحدّد الانسان ، بالنظر من خلال منظار انتباهه على جزء بعـد آخر فى دائرة منظورة . ولكن ليس التجريد هو العزل ، وهو لا يهشم الواقع ، كما أن المنظار لا يحطم دائرة المنظور . ان التصورات هى ملاحظات ، نظرات مأخوذة عن الواقع[١٠٥] ، وليست أجزاء من الواقع ، كما أن قوالب الطوب أجزاء من منزل . وباختصار ، يمكن للنشاط العلى أن يلعب دوره فى نمو الواقع ، وان لم يكن ثمة انطباع اسمىّ عنه يقف بذاته . وزعم « هيوم » أن أى عنصر من عناصر الواقع يلزم أن يكون منفصـلا يفضى الى رأيه البعيد عن الصواب ، وهو أن أية علاقة لا يمكن أن تكون حقيقية . يقول « هيوم » : « ان جميع الأحداث تلوح مفككة تماما ، منفصلا بعضها عن البعض الآخر . فحادثة تتبع الأخرى ، ولكننا لا يمكننا ألبتة أن نلاحظ أية رابطـة بينهما . وهى تبدو مقترنة ولكنها لا تبدو أبدا مرتبطـة » . وباختصار ، ليس ثمة شىء ينتمى الى شىء آخر ، وبذلك يسحق المنهج العقلى الادراك الحسى وينتصر على الحياة .

ولقد اعتنق « كنط » وأخلافه جميعا رأى « هيوم » فى أن المعطى المباشر هو تعدد لا ارتباط فيه . ولكنهم لعدم رغبتهم فى قبول التعـدد ببساطة ، كما فعل « هيوم » ، توسلوا بعميل أعلى ، فى صورة ما أطلق عليه « كنط » « الأنا المتسامى للادراك » ، لرتق أجزائه معا بالمقولات التأليفية . ويسجل « كنط » مقولة العلية بين هذه المقولات ، وفى كثير من النواحى ، يعتبر « كنط » مصلحا للدمار الذى تركه « هيوم » .

---

(١٠٥) هذه تعبيرات « برجسون » .

والفصل الذى عقده « كنط » على العلة[١٠٦] هو أشد أجزاء كتابه المشهور « النقد » غموضا واضطرابا ؛ ومن الشاق فى أغلب الأحيان ادراك معناه . وحسبما فهمت من نصه ، يترك « كنط » الأشـياء حيث تركها « هيوم » ، اللهم الا حيثما يقول « هيوم » عادة يقول « كنط » قاعدة . وكل من « كنط » و « هيوم » يلغى فكرة أن الظواهر التى نسميها ظواهر علية تخرج منها قـوة ما . وبعبارة أخـرى ، يناقض « كنط » الحس المشترك مثلما فعل « هيوم » ، ومثل « هيوم » يترجم العلية الى محض تعاقب زمنى . ونقطة الخلاف بينهما هى أنه بينما سياق الزمن عند « هيوم » مفكك فى جوهره ويتسق فحسب اتساقا ذاتيا ، نجد أن « كنط » يدعو سياق الزمن « موضوعيا » من حيث أنه يتبع قانونا يتلقاه الادراك الحسى من العقل . فالنتائج غير العلّية يمكن قلبها رأسا على عقب ، بينما النتائج العلّية وحدها تتبع القاعدة فى توافق [١٠٧] . وكلمة العقل Verstand

---

(١٠٦) عنوانه «التمثيل الثانى للتجربة» ، ويبدأ فى صفحة ٢٣٢ من الطبعة الثانية لكتاب «كنط» : نقد العقل النظرى الخالص .

(١٠٧) فكرة «كنط» الشاملة عن «قاعدة» فكرة غير متسقة فى نظرى ، فماذا أو من تربطه القاعدة ؟.اذا كانت القاعدة تربط الظاهرة التى تنجم (المعلول) ،فاننا نقع ثانية فى النظرة الشعبية الدينامية ، وكل حالة واحدة يمكن أن تعرض لنا فعلا عليا ، حتى وان لم يكن فى العالم أية حالات أخرى ، أو أنها تربط الملاحظ للحالة الواحدة . ولكن احساساته الخاصة للتعاقب هى التى تربطه . فالتعاقب، سواء كان عليا أو غير على ، اذا كان محسوسا فان المرء لايستطيع أن يعيده الى الخلف كما نفعل بأفكاره . الا أن القاعدة تربط التعاقبات المستقبلة ، وتهيئها لكى تتبع نفس النسق الملاحظ فى التعاقب الأول ؟ ولكن لما كان من الواضـح أنها لاتفعل ذلك حين يحكم الملاحظ خطأ أن التعاقب الأول تعاقب على ، فان كل

فى كلام « كنط » يجب ألا تؤخـذ كما لو كانت القاعدة المفترض كونها موضوعة للاحساس تجعلنا نفهم الأشياء فهما أفضـل ، وانما هى قاعدة خام لتتابع لا يكشف عن أية رابطة . وعدم معقولية مثـل هـذه المقولة يتركها غير ذات قيمة لأغراض البصيرة . فانها تنحى جانبا العلية الحركية ، ولا تستعيض عنها بأى تفسير للتتابعات الموجودة . انها تحمـل فحسب أوصافا خارجية وتسوى جميع الحالات بالحالات التى لا تكتشف فيها أى سبب للقانون المؤكد .

الوضـعية

ان « قوانين الطبيعة » التى لدينا هى بالفعل مجرد احصاء لتساوقات وتعاقبات . فالصفرة والقابلية للطرق تتساوقان فى الذهب ، والحمرة تعقب غليان الجنبرى ، والتجمد يعقب غلى البيض ، وعلى من يسأل عن هـذه الاتساقات يجيب العلم : ريثا ! ان القوانين لا تلبث أن تغدو قادرة على التنبؤ . وكثير من الكتاب فى العلم يذكرون لنا أن هذا هو كل ما يمكننا أن نطمع فيه . وشرح الأمر بطريقـة التفكير التى يطلقون عليها الطريقـة الوضعية ، هو فحسب الاستعاضة بقوانين أوسع مجالا وأكثر الفا ، عن قوانين أضيق مجالا وأقل الفا . والقوانين فى أوسع نطاق لها تعبر فقط عن اتساقات توجد تجريبيا . لِمَ ترفع المضخة الماء ؟ ذلك لأن الهواء يضغط عليها فى اسطواناتها ! ولِمَ يضغط الهواء ؟ ذلك لأن الأرض تجذب كل شىء . وهذا الجذب لا يعدو فى نهاية الأمر أن يكون واقعة أكثر شمولا .

= مايستطيع قوله انها قاعدة ، حيثما كانت توقعاته عن الانسان تتبع أحكامه العلية ، سواء أكانت هذه الأحكام صادقة أو كاذبة . ولكن أين يختلف هـذا عن الموقف الانسانى ؟ ان «كنط» باختصار ، يتخبط ، ولا يستطيع المرء بأى معنى صحيح أن يعود الى القول بأن «كنط» قد دحض « هيوم » .

والقوانين بمقتضى وجهة نظر الوضعيين ، تعمّم فقط الوقائع ، وهى لا تربط بينها بأى معنى عميق [١٠٨] .

النظرية الاستنباطية فى العـــلية

وفى مواجهة هذه الطريقة الاستقرائية الخالصة فى النظر الى التتابع العلّى ، ثمة تفسير أقرب الى الاستنباط العقلى ، وجد أخـيرا أنصارا كثيرين . فاذا كان آخر طرف فى التعاقب يمكن أن يُستنبط بالمنطق من أول عضو فى تتال خاص ، فان « الرابطة » لا تخفى . ولكن الروابط المنطقية تحملنا فقط من متماثلات الى متماثلات : وعلى ذلك فالمرحلة الأخيرة للمنهج العلمى هى فى قاع المبدأ الأسكولاستيكى : « العلة تساوى المعلول » ؛ وقد وضع فى بؤرة أدق وصور تصويرا محسوسا . وهذا المبدأ واحدىّ تماما فى أهدافه ، واذا استخدم تفصيلا ، فانه سيحول العالم الواقعى الى عملية من الهُوية الأبدية ، ندرك مظاهرها ادراكا حسيا ، تحدث كنوع من الانتاج بالتبع لا نعلق عليه أهمية علمية ما [١٠٩] . وفى أية حالة ، ليس

---

(١٠٨) يستطيع الطالب أن يرجع لتعبيرات عن هذه النظرة فى :

J.S. Mill : System of Logic. B. 3, chap. xii.

W.S. Jevons : Principles of Science. B. 6.

J. Venn : Empirical Logic. chap. xxi.

K. Pearson : Grammar of Science. chap. III.

(١٠٩) يقول «كوتورا» M.Coaturat ونحن نسوق هنا تعبيرا ميسورا عن هذا الضرب من التفكير ـ : «الوعى ، اذا شئنا الدقة ، هو ميـــدان اللاواقعى ... وما يبقى فى وعينا الذاتى بعـــد أن مرت كل الوقائع وشـــغلت زمانا ومكانا ، هو سقط المتاع من بناء العالم ، هو كتلة لاشكل لها من صور عجزت عن الدخول فى نسق الطبيعة ، وارتدت ثياب الحقيقة» . Revue de Métaphy sique etc, v,244

ثمة نمو واقعى ، ولا ابتكار حقيقى يدخل فى الحياة [١١٠] .

---

(١١٠) نتجنب هنا تضخيم هذا التصور للعلة والمعلول . ويمكن مع ذلك شرح عدد ضخم من الوقائع العلية شرحا شافيا بافتراض أن المعلول هو فحسب آخر وضع من أوضاع العلة ٠ أما المتبقى فيمكن أن نلجأ فيه الى التفسير التقريبى الذى أراحنا فى الماضى ٠ مثل هذا التفسير للطبيعـــة يمكن بالطبع أن يلقى بالتنوع والنشاط والابتكار فى سجن الأوهام ، بأسرع وقت ممكن بقدر نجاحه فى أن يجعل تصوراته الثابتة تخفى الوقائع الحية ٠ ومع ذلك فمن الصعب أن نكون مخلصين فى اتباع المنهج التصورى اتباعا جائرا ٠ أما عن الكتاب الذين يظنون أن العلية فى العلم يجب أن تعنى الهوية ، ويقر البعض منهم بأن مثل هذا التفسير لايخلو من قدر كبير أو صغير من الاصطناع ٠ وان الجزئيات والذرات المتماثلة هى مثل الأرطال والياردات المتماثلة ، بمثابة مشاجب فى التنظيم التصورى ، يعلق عليها المدركات الحسية تجمع بين كل منها والآخر علاقات بحيث يتنبـــأ بالواقع بطرائق متناسقة أو رشيقة ٠

تلكم هى النظرة الى العالم التصورى الذى ألححنا عليها فى مناقشـــتنا ، وليس ثمة ضرر فى أخذ المنطق العلمى على هذا النحو ٠ ولايكاد أحد يغالى فى استخدام المنطق العلمى استخداما ميتافيزيقيا ٠

ويمكن للقراء الراغبين فى مناقشة أوسع لوجهة النظر الواحدية فى العلة أن يرجعوا الى :

G.H. Lewes : Problems of Life and Mind

المشكلة الخامسة ــ الفصل الثالث

A. Riehl : Der Philosophische Kriticismus (1879).

2 ter Absn., Kap. 2

G. Heymans : Die Gesetze u. Elemente d, wissenschafth chun Denkens par. 83-85.

قارن أيضـــا :

B.P. Bowne : Metaphysics

طبعة مراجعة ، الباب الأول ــ الفصل الرابع ٠

وربما كانت أكثر المناقشات العامة فى العلية تثقيفا فى كتاب :

G. Sigwart : Logic 2d. ed. par. 73.

والفصل الخامس للكتاب الثالث من المنطق «لجون ستيوارت مل» يمكن أن يعد كلاسيكيا ٠

وهذا الانكار للابتكار الحقيقي يبدو نتيجة الفلسفة التصورية عن العلّية . وذلك هو السبب فى أننى دعوتها (فى ص ١٥٣ من هذا الكتاب) العقبة الكلاسيكية فى قبول الاضافة التعددية للعالم . فمبدأ العلّية يلوح مولدا بين الحس المشترك والنزعة العقلية . يقول هذا المبدأ ، ان ما ينتج معلولا يلزم « بطريقة ما » أن يحتوى على القوة التى تمكنه من ذلك من قبل . ولكن لما لم يكن هنالك شيء ما يطابق تصور القوة يمكن عزله ، فان وجه النشاط فى التعاقب لا يلبث أن يختفى . ويتطور الكمون الغامض للمعلول الذى يوشك تولده — والمفترض وجوده على نحو ما فى الظاهرة العلية — الى عـلاقة هـوية ثابتة بين تصورين يستعيض بهما الذهن عن المدركات الحسية التى عثر فيما بينها فى الأصل على الرابطة العلية [١١١] .

والحالة الناجمة عن « الرأى المستنير » فى العلة هى ، كما دعوتها من قبل ، مضطربة غير كافية . وقلة من الفلاسفة يتشبثون أصلا بوجهة نظر الهوية . ومن الأيسر الاعتقاد فى وجهة نظر مناطقة العلم ، ولكن الاعتقاد بها ميتافيزيقيا ليس أيسر من ذلك ، لأن هذا الاعتقاد ينتهك الغريزة بنفس

---

(١١١) لقد أغفلت ذكر شيء فى كتابى هذا عن الطاقات الفعالة. ويبدو على عامة الكتاب فى كثير من الأحيان أنهم يظنون أن العلم قد برهن على مبدأ واحدى يسمى «الطاقة» ، يربطون بينه وبين النشاط من ناحية وبين الكم من ناحية أخرى . وبقدر فهمى لهذا الموضوع الصعب ، أرى أن الطاقة ليست مبدأ بالمرة ، وأقل من ذلك أن تكون مبدأ فعالا . ان هى الا اسم جمع لبعض مقادير من الواقع الحسى المباشر ، حين نقيس مثل هذا الواقع بطرائق محددة تتيح لنا أن نسجل تغيراته بحيث نصل الى مجموعات مطردة . وليست هذه بالمرة نظرية أنتولوجية ، بل حيلة مقتصدة رائعة ، للاحاطة بالتحولات الوظيفية للظواهر البادية على السطح. وهى بوضوح حالة من الفروض لم تشكل وتنصقل بعد ، وما دامت هذه الحالة تجيز الواقع الادراكى الحسى ، فينبغى أن نعتبرها محايدة فى مناقشتنا العلية .

القوة . ويستخدم علماء الرياضة الفكرة العامة للوظيفة ، للربط بين كميات يعتمد بعضها على البعض الآخر . فـ (أ) وظيفة ، (أ = ب) تعنى كل تغيير فى قيمة أ يرتبط به دائما تغيير فى قيمة ب . فاذا عممنا على هذا النحو ، بحيث ندمج الاعتمادات الكيفية ففى وسعنا أن نتصور أن العالم لا يتألف الا من عناصر لها علاقات وظيفية فيما بينها ؛ ولذلك فمهمة العلم الوحيدة هى تسجيل العناصر ، ووصفها فى أبسط حدود من العلاقات الوظيفية(١١٢). فالتغيرات ، باختصار ، تحدث وتؤثر خلال الظواهر ، ولكن لا الأسباب ولا وجوه النشاط بمعنى العملاء ، لها أى مكان فى هذا العالم من المنطق العلمى الذى ، عند مقارنته بعالم الحس المشترك ، يبلغ من التجريد مبلغا يجعله محض طيف ، ويستحق التسمية التى تروى كثيرا عن « برادلى » : « باليه سماوى من مقولات ناضبة من الذكاء » .

(١١٢) انظر : W. Jerusalem : Einleitung in die Philosophie 4te Hufl. 145.

الفصل الثالث عشر

الجدة والعلية

وجهة النظر الحسية

ومعظم الأشخاص يتشككون حين يخبرون بأن المبدأ الفعلى للعلية قد دمر اعتقادنا الذاتى فى نشاط ساذج كشىء واقعى ، وافتراضنا أن واقعة جديدة يمكن أن تنجم بطريقة تلقائية عن عمل ننهض به . « فان احساس الحياة الذى يستنكر المناقشات العديدة » يتيقظ فيهم ويستهزىء بوجهة النظر « النقدية » . وكاتب هذه السطور أطلق من وقت يسير على وجهة النظر النقدية أنها تجريد غير كامل . بيد أن القوانين الوظيفية لوجهة النظر هذه ومناهجها ، مفيدة الى أقصى حد ؛ وانكاراتها صادقة فى أحيان أكثر مما يظن عامة .

فنحن نشعر كما لو كانت ارادتنا تحركها مباشرة أعضاؤنا ، ونحن نجهل خلايا المخ الذى لابد أن يكون أول ما تثيره هذه الارادة . فنحن نظن أننا نسبب دق الجرس ، ولكننا نغلق فحسب دائرة الاتصال الكهربائى ، فيدق الجرس . ونحن نظن أى ضوء نجمة ما ، هو السبب فى أننا نراها ، ولكن سبب ذلك هو الموجات الأثيرية ، وقد تكون النجمة معتمة منذ عهد بعيد . ونحن ننسب الى تيار الهواء السبب فى اصابتنا بالبرد ، ولكن بدون تعاون بين الميكروبات لم يكن فى وسع التيار أن يأتى منه أذى ما .

النقائص فى وجهة النظر الحسية لاتؤيد الشك

ويقول « مل » ان العلل يجب أن تكون سوابق غير مشروطة ، ويقول

« ڤِن » Venn انها يجب أن تكون مرتبطة . وفى التعاقبات المتعـددة فى الطبيعية ثمة حلقات كثيرة جدا محجوبة ، بحيث اننا يندر أن نعلم بدقة أى سابق غير مشروط وأى سابق « مرتبط » . وفى كثير من الأحيان تخلى العلة التى نعينها السبيل لعلة أخرى لانتاج الظاهرة . وكثيرا ما تكون الأشياء ، كما يقول « مِل » غاية فى النشاط حين نزعم أن ثمـة نشاطا يجرى عليها .

هذا القدر الضخم من الخطأ فى احساساتنا الغريزية عن النشاط العلّى يعزز وجهة النظر التصورية . ان هى الا خطوة أخرى ، زيادة على ذلك ، حتى نرتاب فى أن افتراض النشاط العلّى أينما كان ، قد يكون خطأ ، وأن التسلسلات والتعاقبات هى الواقعية فحسب . مثل هذه الشكية المكتسحة ليست بنا حاجة اليها على أية حال . فأجزاء أخرى من التجربة تعرضنـا للخطأ ، ولكننا لا نقول مع ذلك انه ليس ثمة حقيقـة فيها . فنحن نرى القطارات تتحرك فى المحطات ، مع أنها فى الواقع لازالت واقفة فى مكانها ، أو نشعر — باطلا — بأننا أنفسنا تتحرك بينما نحن مصابون بالدوار . ولولا مثل هذه الأخطاء لأنكرنا أن ثمة حركة موجودة هنا أو هناك . ان الحركة توجد هناك ولكن المشكلة هى فى أن نضعها فى موضعها الصحيح . وكذلك الشأن بصدد جميع حالات الخداع الحسى الأخرى .

فهنالك دون ما شك تجربة حسية أصلية لهذا النوع من الأشياء الذى نعنيه بالعلية . ونحن نضع هذا النوع فى أماكن أخرى متنوعة وضـعا صحيحا أو باطلا حسبما تكون الأحوال . فأين الآن التجربة النمطية التى نصل اليها فى الأصل ؟

التجربة الحسـية للعلية

وواضح أننا نجد هذه التجربة الأصلية فى حالات نشاطنا الشخصى .

ففى كل هذه الحالات ، هو أن مجالا سابقا « للوعى » يحمل (فى وسط تعقده) فكرة النتيجة ، ينمو تدريجيا فى مجال آخـــر . اما أن تظهر فيه هذه النتيجة على أنها منجزة ، أو تمنع بواسطة عوائق ، نشعر أننا نقاومها . فكما أننى أكتب الآن ، فأنا فى حالة من حالات النشاط هذه . أنا « أكافح » بحثا عن الكلمات التى أكاد أتخيلها ، ولكنها حين تأتى يجب أن تتمم بطريقة مرضية المعنى الناشىء الذى لدى عما ينبغى أن تكون عليه . ان على الكلمات أن تجرى من قلمى . الذى أجد أن يدى تحركه مطيعة لرغبة لا أكاد أعيها، بالمقاومة أو بالمجهود . فتأتى بعض الكلمات خطأ ، وحينئذ أحس مقاومة ، وهى ليست مقاومة عضلية بل عقلية ، وهذه المقاومة تدفع نشاطى دفعـــة جديدة ، مصحوبة باحساس أشد أو أقل من الجهد . ولو كانت المقاومة فى وجه عضلاتى لاحتوى الجهد على عنصر من الضغط أو القبض ، أقل حضورا حين تكون المقاومة عقلية فقط . فاذا كانت المقاومة ملحوظة فى أى نوع ، أمكن أن أتخلى عن محاولتى للتغلب عليها ، أو من جهة أخرى، قد أدعم محاولتى الى أن أنجح فى تحقيق هدفى .

ويبدو لى فى مثل هذه المجموعات من التجارب المستمرة النامية أننـــا نجد أن ثمة عملا فعليا لاحساسنا بالعلية . فاذا كان للكلمة أى معنى ما ، فانها يجب أن تعنى ما نعيش خلاله . ان ما نعرفه عن الفعالية والنشاط ، هو ما يبدوان عليه .

فى التجربة الحســية تجتمع العلية الغائية والعلية الفاعلية

والمجرّب لمثل هذه الحالة يشعر بالدفع ، والعقبة والارادة ، والضغط ، والنصر ، أو الاستسلام ، كما نشعر بالزمان والمكان ، وسرعة التكثف ، والحركة والوزن ، واللون ، والألم ، واللذة ، والتعقد ، أو أية خصائص

قائمة يمكن أن تنطوى عليها الحالة . وهو يمضى خلال كل ما يمكن أن تتخيله حيث تفترض النشاط . وليس للكلمة « نشاط » مضمون سوى هذه التجارب للعملية ، والمنع ، والكد والقبض ، والبسط ، والكيفيات النهائية كما هى معطاة فى الحياة لنعرفها على ما هى عليه . وبصرف النظر عما يمكن أن يكون قائما بالفعل فى هذا العالم الشاذ ، من « مؤثرات » ، فمن المستحيل تصور أية وحدة منها ، سواء عشنا خلالها أو عرفناها معرفة دقيقة ، اللهم الا فى هذه الصورة الدرامية لشىء يؤيد غرضا محسوسا ضد عقبات محسوسة ، ويتغلب عليها أو تتغلب عليه . وما تعنيه « يؤيد » أمر واضح لكل من عاش خلال التجربة ، لا لأحد آخر . كما أن « مرتفع » ، « أحمر » ، « حلو » تعنى شيئا للكائنات التى لها آذان ، وعيون ، وألسنة . والاحساسات فى هذه الأصول فى التجربة هو الوجود esse ، وسترتها هى صورتها . فاذا كان ثمة شىء محجوب فى بطانتها ، فلا يجب أن ندعوه عاملا عليا . بل يجب أن يتخذ اسما آخر .

والطريقة التى نشعر بها أن ميادينا المتعاقبة يواصل الواحد منها الآخر فى هذه الحالات هى بوضوح ما تعنيه النظرية الأرثوذكسية حين تقول فى غير ما وضوح ان العلة تحتوى « بطريقة ما » على المعلول . فهى تحتوى عليه اذ تفترضه الغاية المطلوبة . وما دامت الرغبة فى هذه الغاية هى العلة الفاعلية ، فاننا نرى أن العلل الغائية والعلل الفاعلية تتحد فى النشاط الشخصى كله . بيد أن المعلول محتوى عليه فى معظم الأحايين على نحو ما فقط ، ويندر التنبؤ به تنبؤا صريحا . فالنشاط يفضى الى عدد من المعلولات أكثر مما يفترضه افتراضا حرفيا . وتعرف الغاية سلفا فى معظم الحالات ، على أنها اتجاه عام فقط ، تنتظر على جانبيه جميع ألوان الابتكارات والمفاجآت .

وتنشأ الابتكارات

وهذه الكلمات التى أكتبها الآن تبعث فى الدهشة ، ومع ذلك فأنا أختارها كمعلولات لعلة هى خطى فى الكتابة . فكونها « محتواة » يعنى فحسب انسجامها واتصالها مع هدفى العام فهى تفى بالمطلوب ، وأنا أتقبلها ، ولكن يبدو أن ما يحدد شكلها الدقيق شيء خارج عن ارادتى الصريحة .

فاذا نظرنا الى كتلة الأشياء التى تمضى حياة الناس بين ظهرانيها ، وتساءلنا : « كيف جاءت هذه الأشياء هنا ؟ » فان الاجابة الوحيدة الواسعة ، هى أن رغبات الانسان تسبقها وتنتجها . فاذا لم تكن الرغبة والارادة هما العلتان الكافيتان تماما ، فانهما على أية حال — حسب قول جون مِل J. Mill — علتان غير مشروطتين ، لازمتان على التعيين ، وبدونهما لا يكون للمعلولات وجود بالمرة . فنشاط الانسان العلى هو السابق الوحيد اللامشروط لآثار المدنية . وعلى ذلك فنحن نجد — كما يقول « ادوارد كاربنتر E. Carpenter — شيئا من قبيل قانون الطبيعية ، فالقانون القائل بأن الحركة تمضى من الشعور الى الفكر ، ومن ثم الى العمل ، من دنيا الأحلام الى دنيا الأشياء ، هو القانون السائد فى كل مكان. وما دامت الابتكارات تظهر فى كل مرحلة من مراحل هذه الحركة ففى وسعنا أن نتساءل مع « كاربنتر » ما اذا لم نكن نشاهد هنا فى تجربتنا الشخصية ما هو بالفعل عملية الخلق الجوهرية . ما اذا لم يكن العالم ينمو على الحقيقة فى هذه الوجوه من نشاطنا نحن ؟ وأين تؤكد النشاط على غير هذا النحو ، اذا كان لنا الحق فى افتراض أى اختلاف فى النوع عن ذلك ؟

العلية الحسية تضع مشكلة

الى مثل هذه الرؤية الغامضة نتأدى ، حين نأخذ تجربتنا الحسية فى الفعل من حيث قيمتها الظاهرية وتتابع التمثيلات التى توحى بها .

وأقول رؤية غامضة ؛ ذلك أنه حتى لو كانت رغباتنا عاملا عليًّا غير مشروط فى ذلك الجزء من العالم الذى نكون فيه على ألفة وثيقة بالطريقة التى يتم بها ابداع الأشياء ، فان الرغبة هى أى شىء ولكنها ليست عاملا ملاصقا مرتبطا حتى هناك . فالجزء من العالم الذى تلاصقه رغباتنا هو كما يوافق علماء الفسيولوجيا سحاء المخ ، واذا كانت رغباتنا تعمل عملا عليا ، فان معلولها الأول هناك ، ومعلولها النهائى الذى تستهدفه بوعى يظهر للوجود وخلال عدد لا يحصى من الوسائط العصبية والعضلية والآلية . فثقتنا فى وجه القيمة للادراك الحسى ، بدت ثقة مضللة . وليس ثمة مثل هذا الاتصال يظهر بين العلة والمعلول فى تجارب نشاطنا . هنالك بالأحرى انقطاع ، وما نفترضه بسذاجة على أنه متصل هو منفصل بتعاقبات علية لا يكون الادراك الحسى على بينة بها البتة .

وقد تبدو النتيجة المنطقية أنه حتى فى نوع الشىء الذى هو علية ، والذى ينكشف لنا فى نشاطنا ، قد نخطىء فى العتبة ذاتها اذا افترضنا أن واقعتها هنالك . وبعبارة أخرى يبدو أننا فى هذا الخط من التجربة نبدأ من خداع مكانى . فهى أشبه بطفل وُلِد فى مسرح من الحيل الضوئية والحركية . وتجاربه الأولى كانت عن خداعات الحركة التى تسود المكان . ومع ذلك فيمكن أن تنكشف له الطبيعة الحقيقية للحركة . ولكن عليه أن يبحث فى الخارج عن وقائع الحركة الحقيقية . وكذلك الشأن فان أفعالنا الارادية يمكن أن تكشف عن طبيعة العلية . ولكن مكان وقائع العلية ، هذه مشكلة جديدة(١١٣) . ومع هذه المشكلة الجديدة ، تتخلى الفلسفة عن

---

(١١٣) توجد مع العلة والمعلول علاقة يطلق عليها علاقة انتقالية مثل: «الأكثر من الأكثر أكثر من الأقل». وعلى ذلك «فعلة العلة هى علة للمعلول».وفى سلسلة=

مقارنة التجربة التصورية بالتجربة الحسية الادراكية ، وتبدأ فى البحث فى الوقائع المادية والنفسانية .

وهى مشـــكلة العلاقة بين الذهن والمخ

فالادراك الحسى قد زودنا بفكرة وضعية عن العميل العلى ، ولكن بقى أن نتأكد من أن ما يظهر فى الأول على أنه كذلك هو فى الواقع كذلك . أو أخيرا ما اذا لم يكن لمثل هذا وجود حقيقى . وما دمنا بهــذا نتأدى مباشرة الى العلاقة بين الذهن والمخ ، وما دامت هذه مهمة معقدة ، فخير لنا أن نقطع دراستنا للعلية مؤقتا عند النقطة الحاضرة ، معتزمين استكمالها حين نستعرض مشكلة العلاقة بين الذهن والبدن .

نتــــائج

ان ما خرجنا به يبدو فحسب أن محاولة استخدام العــلة لأغراض تصورية ، على أنها حلقة منفصلة ، قد فشلت تاريخيا ، وأفضت الى انكار العلية الفاعلية والى الاستعاضة عنها بالفكرة الوصفية العارية لتتابع متسق بين الأحداث . وعلى ذلك ولمرة أخرى يكون على الفلسفة العقلية أن تدمر حياتنا الادراكية الحسية لكى تجعلها « مفهومة » . وأثناء ذلك يزودنا التيار الادراكى ، مأخوذا على ما هو عليه ، فى أحوال نشاطنا بأمثلة مفهومة تماما للعميل العلى . والعلية المنتقلة بينها ليست ، على الحقيقة ، بارزة كقطعة منفصلة من الواقعة يتركز عليها التصور . وبالأحرى ثمة ميدان تال ينمو

= من العلل يمكن تنحية الوسائط جانبا (على الأقل منطقيا) وتظل العلاقة حافظة بين الطرفين النهائيين ، أوسع مسافة علية دون أن تبدل العلاقة الأوثق . وقد يخفف هذا الاعتبار مؤقتا انطباع الباطل الذى يجده النقد السيكولوجى الفيزيقى لوعينا بالنشاط. وسنعرض للموضوع بتفصيل أكثر فيما بعد .

باستمرار من ميدان سابق . لأنه يبدو حاملا لوجود جديد للطبيعة مستدعى، بينما الشعور بالعلية القائمة بالعمل يجعل للتعاقب الحسى مذاقا ، مثلما يجعل الملح مذاقا للماء الذى يذوب فيه .

واذا أخذنا هذه التجارب كنموذج لما تكون عليه العلية الحالية ، كان علينا أن ننسب لحالات العلية خارج حياتنا ، الحالات المادية أيضا ، طبيعة تجريبية باطنة . بعبارة أخرى ينبغى لنا أن تتبنى ما يسمى بفلسفة نفسانية . هذا النعقيد ، والواقعة القائلة بأن الأحداث المحجـوبة فى المخ وكأنها معلولات أوثق من تلك التى يستهدفها الوعى مباشرة ، هذه الواقعة تمضى بنا الى أن نوقف الموضوع عند هذا الحد مؤقتا . ان النتيجة التى نهدف اليها ، حتى هذه النقطة ، هى ذلك التعارض بين النظرة الادراكية الحسية ، والنظرة العقلية لها (١١٤) .

---

(١١٤) لايكاد فيلسوف يقر بأن الادراك الحسى يمكن أن يزودنا تزويدا مباشرا بعلاقات . فقد أطلق على العلاقات دائما أنها عمل الفكر ، ومن ثم فالعلة يلزم أن تكون «مقولة» . وقد أظهرت النتيجة اظهارا طيبا دراسة «شادورث هدجسن» adworth Hodgson للموضوع فى بحثه المتقن عن «ميتافيزيقا التجربة» : « ان ما ندعوه نشاطا واعيا ليس وعيا بالنشاط بمعنى أنه ادراك حسى مباشر له . حاول أن تدرك النشاط أو المجهود ادراكا مباشرا ، فستبوء بالفشل ، ولن تجد هنالك شيئا لادراكه» . ولما لم يكن ثمة شىء أيضا لتصوره بالطريقة المنفصـــلة التى يريدها «هدجسن» كان عليه أن يستخلص ان العلية فى ذاتها (ولم يطلب أن تكون فى ذاتها ؟) ليس لها مبرر علمى أو فلسفى ... فجميع الحالات العلية فى الحس المشترك تنتهى بالتحليل الى حالات هى هنا كما كانت هنالك تحدث على ماهى عليـــــه post hoc, cum illo evenit istud. ومن ثمـــة فنحن نقـــول ان البحث عن العلل موجود فى العلم وجوده فى الفلســفة ، وقد استعيض عنـــه بالبحث عن الشروط الحقيقية ((أعنى الظواهر الســـــابقة فحسب) والقوانين التى تضع هذه الشروط .
=

= ويجب أيضا أن نقر بأن الحقائق الواقعية التي تقابل لفظي العلة والعلية في ذاتها ، مستحيلة ولا وجود لها » . ii, 374-378.

والكاتب الذي تشبه مناقشته مناقشتي (باستثناء برجسون الذي سأتحدث عنه بافاضة فيما بعد) هو الأستاذ «وارد Ward» في كتابه Naturalism and Agnosticism «النزعة الطبيعية والفلسفة اللاأدرية» (أنظر الى كلمتي «نشاط» و «علية» في الكشاف) . وارجع أيضا الى فصل عن «النشاط العقلي» في كتاب «ستوت» علم النفس التحليلي ج ١ .

G.F. Stout : Analytic Psychology

ويمكن أيضا الرجوع الى كتاب « عالم متعدد » لوليم چيمس – ملحق ب . ويبدو أن بعض الكتاب يظنون أننا يمكن أن يكون لدينا تصور مثالي للنشـــاط الحقيقي الذي لاتتسق معه أية تجربة من تجاربنا ، على الأقل تجاربنا الشخصية. ومن ثم – وليس لأن النشاط فكرة زائفة في جملتها – فكل وجوه نشاطنا التي نتخيلها باطلة . ويبدو أن «برادلي» يقف مثل هذا الموقف ، وان لم أكن متأكدا من ذلك .

ملحـــق

الايمـان وحق الاعتقـاد [115]

« المذهب العقلى » هو الايمان بأن عقلنا يأتى الى عالم تام فى ذاته ، وأن واجبه التثبت من محتوياته ، ولكن ليس لديه قوة ما لاعادة تحديد طابعه ، لأن هذا الطابع قد تحدد من قبل .

ويمكننا أن نميز فى أصحاب المذهب العقلى فريقين : أصحاب المذهب العقلى المحللين ، وهم يلحون على الحجج الاستنباطية و « الجدلية » ، ويستخدمون على نطاق واسع التصورات والمنطق البحت (ونذكر منهم : هيجل ، برادلى ، تايلور ، رويس) ؛ وأصحاب المذهب العقلى التجريبيين، وهم أكثر ارتباطا بالعلم ، ويظنون أنه ينبغى البحث عن طابع العـالم فى تجاربنا المحسوسة ، وأن هذا الطابع قائم فى الفروض المؤسسة على هذه التجارب وحدها دون غيرها (ومنهم : كليفورد ، وبيرسون) .

والفريقان يصران على أن اثاراتنا الشخصـية لا تلعب أى دور فى النتائج التى نصل اليها ، وأن ليس ثمة حجة مما ينبغي أن يكون تصح لما هو كائن . و « الايمان » من حيث هو ترحيب طبيعتنا بكافتها بنوع من العالم متصور على أنه متوافق مع هذه الطبيعة ، ايمان محرم ، ما لم يكن

---

(١١٥) وجدت الصفحات التالية ـ وهى جزء من دراسة مجملة أعـدت للطلاب ضمن محاضرات فى المدخل الى الفلسفة ـ مع مخطوط هذا الكتاب ، وقد سجل عليها «وليم چيمس» بخطه الملاحظة التالية : «تنشر كجزء من المدخل الى الفلسفة » . « ناشر الأصل الانجليزى »

هنالك بينة عقلية على أن هذا بالفعل هو العالم الحالى . وحتى اذا حدث أن برهنت البينة على أن ايمـانا ما صادق ، فان الصـدق ، كما يقول « كليفورد » قد يكون « صدقا مسروقا » اذا كان صدقا مزعوما مأخوذا به فى عجلة .

فرفض الاعتقاد بشىء ما لم تقم البينة عليه ، هو قاعدة المذهب العقلى. والواضح أن هذا المذهب يضع بعض شروط لا تحتاج بالضرورة — على قدر ما نرى — الى أن تطبق على جميع معاملاتنا مع العالم الذى ننتمى اليـه .

١ — فهو يضع كمسلمة ، أن الافلات من الخطأ ، هو واجبنا الأول . فالايمان قد يجنى الحقيقة ، وقد لا يجنيها . وبمقاومته دائما نكون على ثقة من النجاة من الخطأ . واذا كنا بنفس الفعل تنبذ حظنا فى الحقيقة ، فان هذه الخسارة أخف الشرور ، ويمكن تجشمها .

٢ — والمسلمة الثانية ، هى أن العالم فى كل جانب من جوانبـه يتم تكوينه قبل أن تتعامل معه . ومعرفتنا على ذلك بما يكون عليه العـالم يحصل عليها ذهن سلبى مستقبل ، ليس لديه حس أصيل بالاحتمـال ، ولا ارادة طيبة نحو أية نتيجة خاصة .

وتلك «البينة» لا تحتاج فحسب الى ارادة طيبة لاستقبالها ، ولكنها قادرة أيضا ، اذا انتظرناها بصبر ، أن تشمل الارادة السيئة .

٣ — والمسلمة الأخيرة ، أن اعتقاداتنا وأفعالنا المؤسسة على هذا النحو، وان تكن أجزاء من العالم ، وان يكن العالم بدونها غير منته ، لا تعـدو كونها أشياء خارجية ، بحيث لا تعدّل على أى نحو ، فى مغزى سائر أجزاء العالم حين تنضاف اليها .

وفى تعاملنا مع كثير من تفاصيل الواقع ، تؤدى هذه المسلمات عملها على وجه طيب . فمثل هذه التفاصيل توجد قبل أن يكون لنا رأى فيها . والحقيقة المتصلة بها ليس لها فى الكثير من الأحيان أهمية ملحة . واذ لا نعتقد فى شىء فاننا ننجو من الخطأ ، بينما ننتظر . ولكن حتى هنا ، لا نستطيع فى كثير من الأحيان أن ننتظر ، بل لا بد لنا من أن نعمل ، على نحو ما ، ولكن نعمل على أكثر الفروض رجحانا ، واثقين أن ما يحدث سيدل على أننا حكماء . زد على ذلك أن عدم الفعل على أساس اعتقاد واحد ، يعدل فى كثير من الأحيان الفعل كما لو كان الاعتقاد الآخر صادقا . وعلى ذلك فعدم الفعل قد لا يكون دائما « سلبيا » كما يزعم أصحاب المذهب العقلى. وانما هو موقف واحد من مواقف الارادة .

بقى على الفلسفة والدين أن يفسرا الطابع الشامل للعالم ، وليس واضحا على أى نحو يمكن لمسلمات أصحاب المذهب العقلى أن تصل الى ذلك . فقد يكون صحيحا ، هذه اللحظة ، (حتى اذ كانت البينة غير كاملة) أن النظام الطبيعى ، كما يقول « بولصون » هو فى قاعدة النظام الأخلاقى . وقد يكون صحيحا أن العمل لا يزال جاريا فى العالم ، ونحن مدعوون أن ننهض بنصيبنا فى هذا العمل . وطابع نتائج العالم قد تعتمد فى جزء منها على أفعالنا . وقد تعتمد أفعالنا على ديننا — على عدم مقاومتنا لنزعاتنا الايمانية، أو على تأييدنا لها رغم كون « البيّنة» غير تامة . هذه النزعات الايمانية لا تعدو بدورها أن تكون تعبيرات عن الارادة الطيّبة تجاه بعض أشكال النتيجة .

مثل هذه النزعات الايمانية هى قوى نفسانية فعّالة الى أقصى حد ، لا تكف عن أن تبرز البيّنة . ويمكن أن نطلق على الخطوات التالية « سلم الايمان »

١ — ليس ثمة تناقض فى كون وجهة نظر خاصة بالعالم صادقة ، فليس ثمة شيء متناقض فى ذاته .

٢ — فقد تكون — وجهة النظر هذه — صادقة فى كنف شروط معينة .

٣ — وقد تكون صادقة حتى الآن .

٤ — وهى صالحة لأن تكون صادقة .

٥ — وينبغى أن تكون صادقة .

٦ — ويجب أن تكون صادقة .

٧ — ستكون صادقة على أية حال بالنسبة لى .

ومن الجلىّ ، أن هذه ليست سلسلة عقلية لاستنتاجات كما هو شأن الأقيسة المتسلسلة فى كتب المنطق . بيد أنها منحدر الارادة الطيّبة الذى يعيش فيه الناس عادة ، فى مسائل الحياة الأوسع نطاقا .

ومناداة المذهب العقلى بأن ارادتنا الطيّبة أو ارادة الاعتقاد لا تعدو مجرّد مشوّش للحقيقة ، هذه المناداة ذاتها هى فعل من أفعال الايمان، من أشدّ أنواعه تزمتا . فهى تتضمن ارادة الالحاح على عالم من تكوين عقلى ، وارادة الوقوف فى طريق نجاح عالم متعدد . مثل هذا النجاح الذى يستلزم الارادة الطيّبة والايمان الفعّال ، فى النظر والعمل على حد سواء ، لكل ما يتصل به بحيث « يجعله صادقا » .

فالمذهب العقلى ، على ذلك ، يتناقض مع ذاته . وهذا اعتراض كاف عليه : اذا كان العالم المنظم تنظيما تعدّديا ، وتعاونيا متجها نحو التحسين، اذا كان ذلك العالم عالما حقيقيا هنا ، فان « اعتراض المذهب العقلى بالڤيتو»

على آن نسمح لارادتنا الطيبة ، آن يكون لها حق التصويت ؛ وهـــذا الاعتراض يمنعنا من أن نسلم بأن يكون هذا العالم « حقيقيا صادقا » .

ويبقى الايمان على ذلك حقا من الحقوق الثابتة النابعة من ذهننا . ويجب ، يقينا ، أن يظل الايمان واقفا موقفا عمليا ، لا موقفا دجماطيا قطعيا. وينبغى لأيماننا أن يقف موقف تسامح مع ألوان الايمـــان الأخرى ، مع البحث عما هو أشدها احتمالا ، ومع الوعى الكامل بالمسئوليات والمخاطر.

وقد ينظر الى هذا الايمان على أنه عامل شكلى فى العالم ، اذا كنا نحن أجزاء داخلة فى هذا العالم ، واذا كنا بسلوكنا نحدّد معالمه ، ونشكل ما يكون عليه طابعه الكلى .

كيف نتصرف مع الاحتمـــالات

فى معظم الطـــوارىء يتحتم علينا أن نتصرف مع الاحتمـــال ونخاطر بالوقوع فى الخطأ . و « الاحتمال » و « الامكان » تعبيران يطبقان على الأشياء حين نجهل شروط حدوثها (الى درجة ما على الأقل) .

فاذا كنا نجهل جهلا تاما الشروط الكفيلة بحدوث شىء ما ، فاننا نطلق على حدوثه « امكانا بحتا » . واذا كنا نعلم أن بعض الشروط قد وجد من قبل ، فان هذا يكون لنا بمثابة امكان مدعّم . وفى هذه الحالة يكون الشىء محتمل الحدوث بقدر ما تكون الشروط الواقعة عديدة ، وســائر الشروط القليلة المتبقية وشيكة الظهور .

وحين تكون الشروط عديدة ومختلطة ، بحيث اننا نتتبعها بمشقة ، فاننا ننظر الى الشىء كأمر محتمل الحدوث بقدر كثرة تكرار حدوث الأشياء من قبيلة . ولما كان تكرار الحدوث جزئيا فان الاحتمال يأتى احتمالاجزئيا،

وعلى ذلك فاذا كانت حالة وفاة بين كل ١٠٠٠٠ حالة تأتى نتيجة انتحار ، فاحتمال وفاتى منتحرا هو احتمال واحد بين ١٠٠٠٠ . واذا كان منزل واحد بين ٥٠٠٠ منزل يحترق سنويا ، فاحتمال احتراق منزلى هو $\frac{١}{٥٠٠٠}$ وهكذا :

ويظهر لنا الاحصاء ، أن تكرار الحدوث يكاد يكون منتظما فى معظم أنواع الأشياء . وتعتمد شركات التأمين على هذا الانتظام ، وتتعهد بأن تدفع مثلا ، ٥٠٠٠ دولار لكل شخص يحترق منزله ، فى مقابل أن يدفع هو وأصحاب المنازل الأخرى مبلغا يغطى المبلغ الذى ستدفعه الشركة مضافا اليه مكاسبها ونفقاتها .

واذ تعول شركة التأمين على العدد الكبير من الحالات التى تتولاها، وتعمل على المدى الطويل ، فانها لاتخاطر بالخسارة فى الحرائق الفردية .

والمالك الفرد تعنيه حالته فحسب . فاحتمال احتراق منزله $\frac{١}{٥٠٠٠}$ فقط ، ولكن اذا وقع هذا الاحتمال الواحد فقد كل شىء دفعة واحدة ، فليس لديه « مدى طويل » يعتمد عليه اذا اشتعلت النيران فى منزله ، ولا يمكنه أن يكون فى مأمن — شأن شركة التأمين — فيفرض ضريبة على جيرانه الأسعد حظا منه . ولكن الشركة تغيثه بالفعل فى هذا النوع الخاص من المخاطرة . فان خسارته التى تمثل خمسة آلاف دولار هى بالنسبة للشركة خسارة مقسمة على خمسة آلاف حالة مؤمنة لديها . والأمر حينئذ عادل للطرفين . وواضح من ثم ، أن الأفضل للرجل أن يفقد ، يقينا ، جزءا ، من أن يعتمد على ، ٤٩٩٩ احتمال عدم خسارة ، ويقع المحظور ويصيبه الاحتمال الوحيد بالخسارة .

ولكن فى أغلب الطوارىء التى تواجهنا فى حياتنا ، ليس هنالك شركة تأمين طوع بناننا ، والحلول الجزئية مستحيلة . فنادرا ما نستطيع أن نعمل

عملا جزئيا . فاذا كان احتمال انتظار صديق لك فى «بوسطن» هو ١/٢ ، فكيف ينبغى لك أن تسلك على أساس هذا الاحتمال ؟ الأفضل لك أن تلزم بيتك . أو اذا كان احتمال أن يكون شريكك شريرا هو ١/٢ ، فكيف ينبغى لك أن تسلك على أساس هذا الاحتمال ؟ ، هل تعامله كشرير يوما ، وتضع مالك وأسرارك بين يديه فى اليوم التالى ؟ ان هذا لأسوأ الحلول . فى جميع هذه الحالات يجب أن نسلك سلوكا شاملا بالنسبة لهذا الطرف أو ذاك من طرفى المأزق . فيجب علينا أن نذهب الى الطرف الأكثر احتمالا كما لو لم يكن للطرف الآخر وجود . ونعانى بذلك مغبة وقوع الأمر على غير ما وثقنا.

والآن ، ان الأطراف المتناوبة فى الدين والميتافيزيقا هى من هذا النوع على أوسع نطاق . فليس أمامنا الا حياة واحدة يجب أن نتخذ فيها موقفنا ازاء هذه الأطراف . فليس ثمة شركة تأمين تسندنا ، واذا أخطأنا فان خطأنا ليس بجسامة نار الجحيم كما يزعم اللاهوت القديم ، وحتى ان كان خطيرا . ففى مثل هذه المسائل ، من قبيل طابع العالم ، والحياة من حيث هى أخلاقية فى معناها الجوهرى ، والدور الحيوى الذى نلعبه فيها ... الخ. فى مثل هذه المسائل قد يلوح أن ثمة شمولا معينا ضروريا فى ايماننا . واذا حسبنا الاحتمالات ، وسلكنا سلوكا جزئيا ، فنظرنا الى الحياة يوما على أنها أكذوبة كبرى ، ويوما آخر على أنها عمل جاد غاية الجدّ ، فاننا نجعل منها أسوأ ما يمكن من خلط وفوضى . فالجمود يقوم فى معظم الأحيان مقام العمل . وفى طرق عديدة قد يعوق جمود عضو نجاح الكل مثلما يعوقه معارضته له . فاذا رفضنا دفع الشر كان معنى ذلك أننا نعينه عمليا على أن يسود (١١٦) .

---

(١١٦) انظر كتاب «وليم جيمس» : ارادة الاعتقاد ص ١ – ٣١ ، ٩٠ – ١١٠
Wm. James : The Will to Believe

وأخيرا فاذا كان العالم المتحسن قائما هنا بالفعل ، فانه يستلزم الارادة الطيبة الفعالة عند كل منا ، فى ايماننا كما فى وجوه نشاطنا الأخرى لكى نمضى به الى طريق النجاح والازدهار .

ويتصور العالم الماضى نحو التحسن ، تصورا اجتماعيا ، كتعدّد لقوى مستقلة . فانه سينجح بقدر ما تعمل معظم هذه القوى على نجاحه . فاذا لم تعمل قوة منها ، حق عليه الفشل . فاذا بذل كل منا أقصى ما يستطيع امتنع الفشل . فمصير العالم متوقف ، اذن ، على « لو » أو مجموعة من «لو» — ومعنى هذا (فى لغة المنطق الفنية) ، أنه ما دام العالم لم يكتمل بعد ، ففى وسعنا أن نعبر عن طابعه الكلى ، بقضايا شرطية فقط ، لا بقضايا حمليـــة .

(والمذهب التجريبى ، اذ يعتقد فى الامكانيات ، فانه مصمم على صياغة عالمه فى قضايا شرطية . أما المذهب العقلى ، فهو اذ يعتقد فى الاستحالات والضرورات ، يصر ، على العكس من ذلك ، على أن يصوغ عالمه فى قضايا حمليـــة) .

ونحن من حيث كوننا أفرادا أعضاء فى عالم متعدّد ، يجب أن نقرّ بأننا ، وان كنا نبذل خير ما لدينا ، فللعوامل الأخرى أيضا صوتها فى النتيجة فاذا أبت هذه العوامل أن تتعاون معنا باءت ارادتنا الطيبة بالفشل وذهب جهدنا هباء . فليس ثمة شركة تأمين هنا يمكن أن تحمينا ، أو تنقذنا من المخاطر التى تتعرض لها من حيث كوننا نشكل جزءا من عالم كهذا .

يجب علينا أن نتخذ موقفا من بين أربعة مواقف تتخذ ازاء القـــوى الأخـــرى :

١ — فاما أن تتبع نصيحة المذهب العقلى فننتظر البينة ، وبينما ننتظر لا نفعل شيئا .

٢ — واما أن نفتقد الثقة فى القوى الأخرى ، واذ نكون على يقين من فشل العالم ، ندعه يفشل .

٣ — أو أن نثق بالقوى الأخرى ، ونبذل بأى ثمن قصارانا رغم أنف « لو » .

٤ — أو أخيرا ، نتخبط فننفق يوما متخذين موقفا ، ويوما آخر متخذين موقفا آخر .

فهذه الطريقة الرابعة ليست حلا منهجيا . والطريقة الثانية ترمى بالايمان بين أحضان الفشل . والطريقة الأولى قد لا تتميز عمليا عن الطريقة الثانية . فيلوح أن الطريقة الثالثة هى وحدها الطريقة الحكيمة .

« فاذا بذلنا خير ما نستطيع ، وكذلك فعلت القوى الأخرى حقق العالم الكمال » . هذه القضية لا تعبّر عن واقعة قائمة فعلا ، بل عن ملامح واقعة يظن كونها ممكنة الحدوث . وهذه القضية كما هى ، لا يمكن أن تستخلص منها نتيجة ايجابية . فنتيجة كهذه تتطلب مقدمة أخرى للواقع نحن وحدنا نستطيع تقديمها . فالقضية الأصلية ، ليس لها من حيث هى قيمة برجماطية ما ، اللهم الا قدرتها فى تحدى ارادتنا لكى تنتج مقدمة الواقعة المطلوبة . وينبثق العالم المكتمل ، مع ذلك ، كنتيجة منطقية .

انا نستطيع ، اذن ، أن نخلق النتيجة . فنحن نستطيع ، وقد يمكننا أن نقفز بقدمينا نحو عالم نثق بأن أجزاءه الأخرى ستلتقى بنا فى قفزتنا . — وبهذا وحده يمكن النهوض بالعمل لانشاء عالم مكتمل من نمط تعدّدى . فانه لا يقيّض له وجود الا من خلال ثقتنا السابقة .

وليس فى هذا اضطراب ما ، ولا يفضى الى « دائرة مغلقة » ، الا اذا اعتبرنا أن خطى العرض يشكلان « دائرة مغلقة » بميلهما ، أحدهما على الآخر ، أو أن راقصين تشابكت أيديهما يغلقان الدائرة .

ان دائرة الايمان تناسب بذلك الطبيعة الانسانية ، الى حد أن التفسير الوحيد لاعتراض أصحاب المذهب العقلى « بالفيتو » ، يمكن أن نلتمسه فى الضرر الذى تجلبه اليهم ألوان الايمان عند بعض الأشخاص .

وامكانيات هذا الضرر ، قد وضعت مع ذلك جنبا الى جنب مع المبادىء التجريبية . ان التجربة على طول المدى يمكن أن تستأصل ألوان الايمان الحمقاء . فأولئك الذين تورطوا فيها قد وقعوا فى الفشل : ولكن بدون ضروب الايمان الأكثر حكمة عند الآخرين ، لا يمكن للعالم أبدا أن يكتمل (١١٧) .

---

(١١٧) قارن فى ذلك ـ المقدمة والفصلين الثالث والرابع من كتاب :

G Lowes Dikinson : Religion, a Criticism, and a Forecast.



الثمن ٣٠ قرشا

مطبعة مصر